This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

CCN
T27
YH29

Programm

des

städtischen Gymnasiums

zu

Frankfurt a. M.

Ostern 1880.

Tertullian's Psychologie und Erkenntnisstheorie. Dargestellt von G. R. Hauschild.

Schulnachrichten. Vom Director.

Frankfurt a. M.

Druck von Mahlau & Waldschmidt.

1880.

1880. Progr. Nr. 328.

Digitized by Google

Library
of the
University of Wisconsin

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Programm

des

städtischen Gymnasiums

zu

Frankfurt a. M.

Ostern 1880.

Tertullian's Psychologie und Erkenntnisstheorie. Dargestellt von G. R. Hauschild.

Schulnachrichten. Vom Director.

Frankfurt a. M.

Druck von Mahlau & Waldschmidt.

1880.

1880. Progr. Nr. 328.

Digitized by Google

Digitized by Google

99035
AUG 27 1906
CCN
+ T27
YH29

Tertullian's Psychologie und Erkenntnisstheorie

dargestellt von

G. R. Hauschild.

Einleitende Gesichtspunkte für die philosophische Behandlung Tertullian's.

Man ist meist gewohnt, Tertullian als Philosophen damit zu charakterisiren, dass man ihn als Feind der Philosophen bezeichnet. Man thut dies auf Grund jener bekannten Stellen, die, mit grösserer oder geringerer Vollständigkeit in jedem Handbuche der Geschichte der Philosophie aufgezählt, Schmähreden Tertullian's gegen die Philosophen und die Philosophie enthalten sollen. Ganz abgesehen davon, dass jene Stellen, aus dem Zusammenhang gerissen und unvermittelt vorgeführt, Tertullian's Invectiven noch heftiger erscheinen lassen, als sie es wirklich sind, setzt man sich meist auch mit leichter Mühe über den eigentlichen Ausgangspunkt Tertullian's hinweg und vermag sich deshalb weder zu einer gerechten Würdigung jener einzelnen Aussprüche noch zu einem liebevollen Studium seiner ganzen Anschauungsweise zu erheben.

Denn wenn man Tertullian als Kind seiner Zeit überhaupt auffasst und beurtheilt, wird man es ihm nicht verargen können, wenn er weder von einem der zahlreichen philosophischen Systeme, von denen immer eins das andere verdrängt und keines genügt hatte, etwas mehr wissen noch mit unterschiedlichen Scherben aus dem allgemeinen Trümmerhaufen »der Versuche zur Lösung des Welträthsels« sich selbst eine philosophische Weltanschauung als Eklektiker aufbauen und herrichten wollte.

Wenn man aber bedenkt, dass Tertullian auch ein gläubiger Christ seiner Zeit war, so wird man von dem tiefen Gegensatze aus, in dem sich Glauben und speculatives »Wissen« stets befunden haben, seine Ausfälle gegen jedes selbstgemachte Wissen von Gott und göttlichen Dingen — um diese aber handelt es sich für ihn hierbei immer nur — leicht zu begreifen und zu entschuldigen wissen. Denn wenn der Inhalt des Glaubens auf göttlicher Offenbarung beruht, so gibt es für den Offenbarungsgläubigen in göttlichen Dingen allerdings kein anderes Kriterium als die Offenbarung selbst; und wenn der Inhalt der göttlichen Offenbarung in besonderen Schriften niedergelegt ist, so können in Sachen Gottes und göttlicher Dinge allerdings nur die heiligen Schriften den alleinigen Ausgangspunkt unsrer Untersuchung bilden und den Endpunkt unsrer Erkenntniss bestimmen. »Denn

Digitized by Google

wer hat offenbart, was Gott verborgen hat; es ist besser etwas nicht zu wissen, weil es Gott nicht offenbart hat, als es zu wissen, weil es ein Mensch von vornherein angenommen hat«. (An. 1). »Demgemäss kann man nicht mehr finden, als was man von Gott lernt; von Gott aber kann man Alles lernen.« (An. 2.)

Sobald sich daher mit dem Offenbarungsinhalt deckte, was von heidnischen Philosophen in Bezug auf Gott und göttliche Dinge ausgesagt worden war, konnte es Tertullian freudig acceptiren. Denn er erblickt in solchen Aeusserungen Zeugnisse von dem stillen Wirken Gottes, des Vaters aller Menschen, auch unter den Heiden und scheut sich nicht, einerseits solche Selbstbezeugungen Gottes aus dem Heidenthum zur Stütze seiner eignen Ansichten mit Eifer aufzusuchen und in Menge hervorzuheben bezw. zu verwerthen, andererseits aber auch ohne Rücksicht auf irgendwelche menschliche Autorität dem Schriftwort gegentheilige Ansichten entweder ganz zu verwerfen oder nach demselben zu rectificiren. Solche übereinstimmende Ansichten bieten dann eine auch den Heiden annehmbare Gewähr für die Wahrheit der christlichen Lehre. »Denn auch von Gegnern ist ein Zeugniss immer nothwendig, wenn es nicht den Gegnern nützt« (An. 2), d. h. wenn das, was man vom Gegner zur Bezeugung der Uebereinstimmung mit ihm citirt, nur nicht als Product von dessen eigner Kunst — denn die ist von »laqueis praejudicii« nicht frei — erscheint, sondern wenigstens als eine Aeusserung jenes Gemeingefühls aufgefasst werden kann, in welchem der Bibelleser einen Hinweis auf die Entstehung der Welt und der Menschheit aus einer gemeinsamen Quelle erblickt.

Indem also Tertullian ein Zurückgehen auf unsre Entstehungsweise in ihrem letzten Grunde empfiehlt, setzt er scheinbar neben die heiligen Schriften als zweite Erkenntnissquelle die Natur. In der That aber bezeichnet diese nach der oben angegebenen Auffassung zunächst nur den besondern Ausgangspunkt der Erkenntniss, welchen die Offenbarung in der Schöpfungsgeschichte gegeben hat. Denn Gott kann aus der Welt des Gewordenen (»Natur« im gewöhnlichen Sinne) nur recht erkannt werden, wenn man weiss, wie diese Welt geworden ist (natura Tertullian's): Das sagt uns aber die heilige Schrift. Und die Seele, die ihn erkennen soll, kann in ihrer eigentlichen Beschaffenheit und besondern Bestimmung (»in ihrer Natur« nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch) selbst nur recht erkannt werden, wenn man weiss, wie sie entstanden ist (natura Tertullian's): Aber auch darüber belehrt uns die heilige Schrift.

So gibt es für Tertullian hinsichtlich aller höhern »übernatürlichen« Erkenntniss — welche aber könnte höher sein als die Erkenntniss Gottes? welche natürlicher als die des eignen Selbst? — doch nur eine Erkenntnissquelle: die heilige Schrift. Sie bietet Tertullian im Kampf der Meinungen und im bunten Wechsel der philosophischen Theoreme die Einheit und die Sicherheit des Erkennens, nach welcher auch der Gläubige strebt und streben muss, will er anders seine Sache im Kampfe mit der »Weisheit der Welt« siegreich verfechten. So ist die Weisheit der Gläubigen die Weisheit einer Schule, die wahrhaft vom Himmel ist.[1]) Darum soll sie auch das, was es über die Seele zu untersuchen gibt, nach den von Gott selbst gegebenen Anhaltepunkten bestimmen. Denn »kein andrer kann besser die Seele erweisen, als der sie erschaffen hat. Von Gott mag sie lernen, was sie von Gott hat; oder, wenn sie es nicht von Gott lernt, auch nicht von einem andern.« (An. 1).

---

[1]) Cf. Cic. Tusc. 5, 5, 10.

Digitized by Google

Wollte man aber behaupten, dass die heilige Schrift gar nicht so viele oder so vollständige Angaben über das Wesen der Seele enthalte, wie im Folgenden werden vorgeführt werden, so enthält die heilige Schrift doch der Angaben genug über den, aus dessen Substanz nach ihr die Seele hervorging. Wenn daher die Untersuchung über die Entstehung der Seele von der heiligen Schrift zu beginnen hat, so muss auch die Forschung nach dem Wesen und der ursprünglichen Anlage der Seele von den biblischen Angaben hierüber ausgehen, beziehentlich, wo solche fehlen, zu einer Untersuchung über das Wesen Gottes fortgehen, um von dem Zusammenhang aus, in welchem das Erzeugte zu seinem Erzeuger steht, dieses selber wenigstens annähernd zu bestimmen. So hat die biblische Lehre von der Seele ihren Grund und ihre Spitze in der biblischen Lehre von Gott.

Sollte es aber auf dem Gebiete der Psychologie zur Entscheidung zu bringende Fälle geben, in welchen die biblische Theologie uns gar keinen oder nur einen unbestimmten Anhalt bietet, so wird wenigstens die biblische Lehre vom Gottmenschen die gewünschte Auskunft bez. Parallele gewähren. Darum ist die biblische Christologie als zweiter ergänzender bez. bestätigender Factor der biblischen Psychologie zu benutzen.

Etwas anders gestaltet sich das Verhältniss, sobald es sich um Untersuchung und Feststellung der unsrer Beobachtung unterstellten bez. durch unsre Erfahrung fixirten psychologischen Thatsachen handelt. Unsre Bewegung ist dann eine freiere, insofern es sich zunächst nur darum handeln kann, die von Gott in uns zu solcher Beobachtung, Untersuchung und Feststellung gelegten Fähigkeiten in entsprechender Weise zu benutzen. Indessen wird auch diese, zunächst freilich nur mittelbar auf die Bibel stützbare Untersuchung im Lichte des Wortes Gottes geführt und wenigstens insofern an dasselbe angelehnt werden müssen, als der Mensch hiernach als oberstes und als vorzugsweise beseeltes Glied in der Reihe der lebenden Geschöpfe aufzufassen ist.

Da sich hieraus eine besondre Stellung des Menschen zu den übrigen Bewohnern der Erde und zum Weltall überhaupt ergibt, so wird dieser Theil der biblischen Lehre von der Seele zugleich auch die biblische Lehre von der Welt, als dem Gesammtbegriff alles durch Gottes Schöpferwort- und Hand Entstandenen und Gebildeten, mit berücksichtigen müssen. So findet die Lehre von der Stellung der Seele zur und von ihrer Bestimmung in der Welt ihre Würdigung und ihre Bestätigung erst durch die biblische Kosmologie.

Von diesen Gesichtspunkten aus ist vorliegende Arbeit angelegt und behandelt worden. Sie haben sich mir schon durch ein bei der Kürze der Zeit, die ich darauf nur verwenden konnte, immerhin noch flüchtiges Studium sämmtlicher Schriften Tertullian's ergeben. Was die folgenden Blätter enthalten, bildet ein in sich abgeschlossenes Ganze, insofern darin die auf Grund der biblischen Darstellung anzunehmende Entstehungsweise der Seele und die daraus abzuleitenden ursprünglichen Wesensbestimmungen derselben behandelt werden, wodurch zugleich die entsprechende Rücksichtnahme auf die biblische Theologie und Christologie geboten war.

Insofern also hier die Seele zunächst nur »an sich selbst vorgestellet« und zunächst nur in Bezug auf das betrachtet wird, was »unabhängig von aller Erfahrung« aus ihrer biblischen Begriffsbestimmung geschlossen werden kann, darf der Inhalt des hier vorliegenden Ganzen füglich als die »Rationale Psychologie« Tertullian's bezeichnet werden,

Digitized by Google

wenn auch manches hierin Erwähnte schon der »Empirischen Psychologie« Tertullian's zugewiesen werden kann. Der Darstellung der letzteren fallen zu:

1. Die Verbindung der Seele mit dem ersten Menschen;
2. die aus dieser Verbindung resultirenden weiteren qualitativen Bestimmungen der Seele — die »naturalia animae im weiteren Sinne« —;
3. das durch die Fortpflanzung des Menschengeschlechtes bedingte und endgültig fixirte Verhältniss der Seele zum menschlichen Leibe;
4. die »Beobachtungen des Spiels unsrer Gedanken und die daraus zu schöpfenden Naturgesetze des denkenden Selbst« (Kant), d. h. die von Tertullian beobachteten bez. gesetzmässig entwickelten und begründeten psychologischen Thatsachen.

Die Darstellung der empirischen Psychologie Tertullian's würde als ergänzenden bez. bestätigenden Factor hauptsächlich die biblische Kosmologie zu berücksichtigen haben; da sie aber die rationale Psychologie zu ihrer nothwendigen Voraussetzung hat und ohne diese unverständlich ist, kann auch sie der biblischen Theologie und Christologie wenigstens insofern nicht entrathen, als ihre Voraussetzung sich hauptsächlich auf diese stützt. Den Schluss würde eine Darstellung des Verhältnisses der philosophischen Anschauungen Tertullian's zu denen seiner philosophischen Vorgänger bez. Zeitgenossen bilden, wobei in systematischem Zusammenhange zu zeigen wäre, was er von den einzelnen Philosophen als acceptabel anerkennen kann oder als unvereinbar mit seinen Grundanschauungen verwerfen muss. [1])

---

[1]) Vorbemerkung. Citirt ist nach der Ausgabe von Leopold in Gersdorf's Bibliotheca patrum ecclesiasticorum latinorum selecta. In Citaten aus Tertullian's Schriften bezeichnen die ( ) die meiner Ansicht nach zum bessern Verständniss des Textes zu machenden Einschaltungen, während die [ ] meist meine Ansichten zur bessern Vermittelung des Zusammenhanges enthalten. Mit Rücksicht auf den Raum habe ich solche grössere Abschnitte, in denen ich im Allgemeinen wörtlich übersetzt zu haben glaube, was durch » « bezeichnet ist, nicht besonders im Urtexte angeführt; auch die urtextliche Citation solcher Stellen unterlassen, die nur nach ihrem allgemeinen Inhalt hier vorgetragen sind und mir nur eine Auffassung zuzulassen scheinen. Die Abkürzungen bezeichnen: Ap. Apologeticus, Spect. De Spectaculis, Test. An. De Testimonio Animae, Cor. Mil. De Corona Militis, Fug. De Fuga in Persecutione, Scorp. Contra Gnosticos Scorpiace, Pat. De Patientia, Poen. De Poenitentia, Ux. Ad Uxorem, Cult. Fem. De Cultu Feminarum, Exh. Cast. De Exhortatione Castitatis, Mon. De Monogamia, Pud. De Pudicitia, Virg. Vel. De Virginibus Velandis, Praescr. De Praescriptionibus Haereticorum, Herm. Adversus Hermogenem, Val. Adversus Valentinianos, Carn. Chr. De Carne Christi, Res. Carn. De Resurrectione Carnis, An. De Anima, Prax. Adversus Praxeam, Marc. Adversus Marcionem. Die Literatur zu dieser Frage ist wenig ergiebig: Neander gibt im »Antignosticus« hauptsächlich nur Inhaltsangaben der einzelnen Schriften Tertullian's mit besonderer Berücksichtigung der dogmenbez. kirchengeschichtlichen Verhältnisse; von allgemeinerem Interesse für das Verständniss des Anfangs der vorliegenden Abhandlung sind nur die Abschnitte über »Adversus Hermogenem« (S. 336—358 der 2. Auflage) und »Adversus Marcionem« (S. 398—429 der 2. Auflage), und zwar deshalb, weil sie am schnellsten über beide in der »Geschichte der Philosophie« ziemlich vernachlässigte Männer und Tertullian's Schriften gegen sie zu orientiren geeignet sind. Huber widmet in seiner »Philosophie der Kirchenväter« (München 1859) Tertullian eine längere Besprechung (S. 100—129), in der er sich bestrebt, einige Grundanschauungen Tertullian's aus den verschiedenen Schriften desselben herauszuheben und im Zusammenhange darzustellen; so die Erkenntnisstheorie S. 109 f., die Seelenlehre S. 121—124. Wenn Huber sich nicht ziemlich lange dabei aufgehalten hätte, Tertullian auf Grund der bekannten Stellen als »geborenen Gegner der Philosophie« zu charakterisiren, würde vielleicht Manches zu tieferer Behandlung und klarerer Geltung haben kommen können, was bei der lose citirenden Methode der Darstellung ohnehin nicht scharf und durchsichtig genug hervortritt. Seine Darstellung der Seelenlehre Tertullian's steht der der Logoslehre desselben bedeutend nach. Ritter spricht im 5. Bande seiner Geschichte der Philosophie im 3. Capitel des 8. Buches (S. 362—417) über Tertullian; er hebt mit grossem Rechte die

Digitized by Google

Bedeutung der Natur als tertullianischer Erkenntnissquelle heraus, weiss aber, weil er selbst die tertullianische Bedeutung dieses Wortes nicht genau erfasst und klar bestimmt hat, der Seelenlehre weder eine besondere Bedeutung abzugewinnen noch ihr eine entsprechende und hervorragende Stellung in seiner zusammenhängenden Darstellung einzuräumen. Dass er aber im Uebrigen die Bedeutung Tertullian's für die christliche Philosophie richtig erfasst hat, mag der Schluss seiner Besprechung zeigen: »So erweckte die christliche Lehre in dem Manne, welcher als einen Feind aller Philosophie sich zu erkennen gibt, dennoch eine philosophische Forschung, welche über den Inhalt des christlichen Glaubens sich Rechenschaft zu geben suchte und damit zugleich auch diesen Inhalt des Glaubens weiter zu entwickeln sich genöthigt sah. Sie erweckte diese philosophische Forschung in einem Manne, welcher der Lateinischen Zunge angehörig schon dadurch einer der Philosophie wenig günstigen Bildung sich anschloss. Man wird nicht verkennen, dass im Tertullianus ein philosophischerer Geist lebte, als jeder andere, welcher bis zu seinen Zeiten in der Lateinischen Literatur sich erhoben hatte.« Von den hierher gehörigen Monographien von Beyer (Quo sensu etc.), Franck (Tertullianus eo quem de animo (!) scripsit libro, etc.), Stöckl (Sententia Tertulliani de natura animae), Burckhardt (Die Seelenlehre des Tertullian nach dessen Tractat: de anima dargestellt; 27 S., Bautzen 1857) habe ich nur letztere erlangen können. Sie enthält sich jeglicher Kritik und Beleuchtung der Ansichten Tertullian's und seiner Gegner, gibt vielmehr nur eine fortschreitende Inhaltsangabe der einzelnen Kapitel von Tertullian's betr. Schrift, diese aber mit ziemlicher Genauigkeit.

Digitized by Google

Rationale Psychologie.

Erster Theil.

Herkunft und Zugehörigkeit der ersten (Menschen-)Seele.

Hierüber hatte sich Tertullian des Weiteren verbreitet in einer an den christlichen Maler Hermogenes zu Carthago gerichteten Schrift De Censu Animae, auf welche Tertullian selbst als auf ein bekanntes und seiner Abhandlung De Anima vorausgegangenes Werk verweist. [1]) Jenes Schriftchen ist zwar verloren gegangen, doch lässt sich das Wesentliche seines Inhalts noch erkennen aus Tertullian's Andeutungen, die er hierüber a. a. O. und in andern im Zusammenhang der Darstellung zu berührenden Schriften macht, wenn dieselben verglichen werden mit der Weltschöpfungstheorie des Hermogenes, wie solche aus der gegen ihn (adv. Hermogenem) gerichteten Schrift Tertullian's erhellt.

Im Eingang zu der letzterwähnten Streitschrift bezeichnet Tertullian selbst den Hermogenes als einen von den Christen zu den Philosophen, von der Kirche zu der Akademie und Stoa übergegangenen Störenfried, der von den Stoikern es entlehnt habe, die Materie mit Gott (gleich, weil zugleich) zu setzen, [2]) so dass sie nicht nur immer gewesen sei, sondern dass auch aus ihr, der selbst Ungeborenen, Ungemachten, Anfangs- und Endlosen, alles Andere später von Gott gemacht worden sei, [3]) also auch die Seele. [4])

A. Die Seele ist weder ein Aggregat noch ein Substrat der Materie.

1. Die Ansicht des Hermogenes.

In welcher Weise sich Hermogenes die Entstehung der Seele aus der Materie gedacht habe, ist zwar nicht mehr klar ersichtlich, doch lässt sich auf Grund einer anderweitigen Aeusserung Tertullian's, wonach Hermogenes die Seele aus einer Anhäufung von Materie zusammen-

[1]) An. 1: De solo censu animae congressus Hermogeni, etc.

[2]) Cf. Praescr. 7: ubi materia cum deo aequatur, Zenonis est disciplina.

[3]) Herm. 1: Sumpsit a Stoicis materiam cum deo ponere, quae et ipsa semper fuerit neque nata neque facta nec initium habens omnino nec finem, ex qua dominus omnia postea fecerit.

[4]) An. 3. 11 u. 22: animam ex materia vindicat, ex materia contendit, materiae propinquam cognoscit; cf. Mon. 16: Materia in Hermogene abundat, unde et animam esse praesumens.

Digitized by Google

getreten sein lässt, [5]) schliessen, dass Hermogenes' Lehre von der Entstehung der (Menschen-) Seele mit seiner Anschauung von der Bewegung der Materie zusammenhing. Deutlicher wird das noch aus einer Stelle in der gegen die Valentinianer gerichteten Schrift Tertullian's. Dort stellt er dar, wie der Soter mit grosser Sorgfalt die unreinen Auswüchse der leidenschaftlichen Achamoth aus ihr ausscheidet und dieselben, massig verdichtet, in die nach Körperlichkeit strebende Materie hinabwirft, welche nun in Folge der ihr jetzt eingegebenen Leidenschaft (die aber doch — nach Valentin — unkörperlich sein sollte!) ihr Gebaren und ihr Wesen verändert, so dass sie bald zu einander widerstreitenden Reihen von körperlichen Gestaltungen gelangen konnte ... »Das wird«, sagt nun Tertullian, »dieselbe Materie sein, welche uns schon mit Hermogenes und allen Andern zusammengeführt hat, die von vornherein annehmen, dass Gott alles aus der Materie, aber nicht aus Nichts hervorgebracht habe.« [6])

Von dieser Materie nun lehrte Hermogenes:

1. Auf den ersten Anblick scheint uns die Materie unkörperlich zu sein; wenn wir sie aber genauer betrachten, weder körperlich noch unkörperlich, [7]) doch muss auch letztere Bestimmung noch genauer dahin eingeschränkt werden, dass die Materie weder ganz körperlich noch ganz unkörperlich sei: denn wäre die Materie nur Körper, so würde ihr nichts Unkörperliches, d. h. die Bewegung, vorkommen; wäre sie aber ganz unkörperlich, so könnte kein Körper aus ihr werden. Die Materie hat also etwas Körperliches: das, woraus die Körper entstehen, und etwas Unkörperliches, das ist ihre ungeordnete Bewegung. [8]) Aber die Ungeordnetheit der Bewegung ist ebensowenig eine für sich allein genügende Bestimmung der Materie, wie die Unkörperlichkeit.

2. Während die Bewegung der Materie vielmehr einerseits als ungeordnet und ruhelos bezeichnet wird, gilt sie auf der andern Seite doch auch als träge und insofern als gleichmässig, als sie weder zum Guten noch zum Bösen sich neige. [9]) Ein Widerspruch, wie Tertullian ihn behauptet, scheint mir hierin nicht zu liegen; vielmehr steht diese Behauptung des Hermogenes mit der ersteren nicht nur in Einklang, sondern wirft auch auf eine andere

---

[5]) An. 1: Ex materiae suggestu constitisse praesumpsit.

[6]) Val. 16: Atque ita massaliter solidata (vitia) defixit seorsum in materiae corporalem paraturam, commutans ex incorporali passione indita habilitatem atque naturam, qua pervenire mox posset in aemulas aequiparantias corpulentiarum, ... Haec erit materia, quae nos commisit cum Hermogene ceterisque, qui deum ex materia, non ex nihilo, operatum cuncta praesumunt. Cf. 1b. 24: — Demiurgus — substantiam homini capit — ex invisibili corpore materiae illius, scilicet philosophicae, de fluxili et fusili ejus, quod unde fuerit haud queo aestimare, quia nusquam est.

[7]) Herm. 35: Prima facie videtur nobis incorporalis esse materia, exquisita autem ratione recta invenitur neque corporalis neque incorporalis.

[8]) Herm. 36: Alia ratio ei occurrit, ex parte corporalem renuntians materiam et ex parte incorporalem. Corporale enim materiae vult esse, de quo corpora edantur, incorporale vero inconditum motum ejus. Si enim, ait, corpus tantummodo esset, nihil ei incorporale appareret, i. e. motus; si vero in totum incorporalis fuisset, nullum corpus ex ea fieret.

[9]) Herm. 41: Inconditus et inconfusus et turbulentus fuit materiae motus. Sic enim et ollae undique ebullientis similitudinem apponis. Et quomodo alibi alius a te affirmatur? Cum enim vis materiam nec bonam nec malam inducere, igitur, inquis, subjacens materia, aequalis momenti habens motum, neque ad bonum neque ad malum plurimum vertit. Ib. 43: Nam secundum ollae similitudinem sic erat, inquis, materiae motus, antequam disponeretur, concretus, inquietus, incomprehensibilis prae nimietate certaminis. Dehinc subjicis: stetit autem in dei compositionem, et inapprehensibilem habuit inconditum motum prae tarditate inconditi motus.

Digitized by Google

seiner antithetischen Aussagen (contrarietates) über die Materie gebührendes Licht, in der hiernach ebensowenig ein Widerspruch zu finden sein wird. Hermogenes behauptet nämlich weiter:

3. Die Materie ist gestaltlos [10]) und geht der Unförmigkeit nach, [11]) sehnt sich aber doch auch nach Gestaltung. [12]) Nach dem Bilde vom siedenden Wasser, welches Hermogenes anwendet, um seine Ansichten über die Materie zu veranschaulichen (s. A. 9), scheint mir nun die Ruhelosigkeit ihrer Bewegung darin zu liegen, dass sie fortwährend in Wallung nach oben drängt zur Gestaltung, während die Gleichmässigkeit derselben darin zu suchen wäre, dass sie ebenso fortwährend ohnmächtig wieder in sich zurückkehrt (abgesehen davon, dass auch die fortwährend geäusserte Sucht nach Gestaltung das Moment der Gleichmässigkeit der Bewegung enthält). Dass diese Auffassung von Hermogenes' Ansichten die richtige ist, zeigt die vierte seiner Antithesen:

4. Danach ist die Materie von Natur weder ganz gut: denn dann würde sie nicht nach der ordnenden Thätigkeit Gottes verlangen, noch ganz böse: denn dann würde Gott mit seiner ordnenden Thätigkeit nicht auf sie einwirken, sie aber der hierdurch herbeigeführten Umgestaltung zur Besserung haben widerstreben können. [13])

Die Selbständigkeit und Ewigkeit der Bewegung hat die Materie mit Gott gemein, [14]) nur mit dem Unterschied, dass dieser sich in geordneter Weise bewegt. Von ihm gebildet und gestaltet (formari), beruhigt und geordnet (componi), veredelt und kunstvoll bereitet zu werden (exornari), ist darum das Bedürfniss, das Verlangen, die Sehnsucht der Materie. Dieses Bedürfniss der Materie muss Gott befriedigen, diese Sehnsucht stillen; er muss es, weil er der gute, Ruhe und Ordnung liebende Geist ist; er thut es, indem er ihr erscheint, sich ihr naht, aber nicht, indem er sie berührt, oder gar, wie die Stoiker sagen, durchläuft (wie der Honig die Waben), sondern indem er auf sie wirkt, wie die Schönheit durch ihre Erscheinung allein den Geist erregt oder wie der Magnet durch seine Annäherung allein das Eisen anzieht. [15])

Darin aber, dass die Materie von Ewigkeit her das Bedürfniss (desiderium) nach Ordnung und Gestaltung fühlt, nach eignem Willen (suo arbitrio) bis zur Entscheidung zwischen

---

[10]) Herm. 30: Vanissimum denique, ut materia, quae informis inducitur, de tot formarum vocabulis informis adseveretur, etc.

[11]) Herm. 42: Inconditum adseveras motum materiae eamque adjicis sectari informitatem.

[12]) Herm. 42: Dehinc alibi, desiderare componi a deo. Desiderat formationem, quae sectatur informitatem?

[13]) Herm. 37: — nec bonam nec malam allegas, — si enim, inquis, esset bona, quae semper hoc fuerat, non desideraret compositionem dei; si esset natura mala, non accepisset translationem in melius, nec quicquam compositionis suae applicuisset illi deus tali natura; in vacuum enim laborasset. Ib. 48: Finisti igitur duas sententias, nec materiam natura malam, nec naturam ejus a deo potuisse converti. Horum immemor postea infers: at ubi compositionem accepit a deo et ornata est, cessavit a natura.

[14]) Cf. Marc. 1, 15: materia innata, infecta et contemporalis deo.

[15]) Herm. 42: Non vis videri deum aequari materiae, et subjicis, habere illam cum deo communionem. Impossibile enim, inquis, non habentem illam commune aliquid cum deo, ornari eam ab ipso. — Commune autem inter illos facis, quod a semet ipsis moveantur et semper moveantur. — Totum consortium divinitatis hoc erit, libertas et aeternitas motus. Sed deus composite, materia incondite moventur. Tamen divinum proinde, motu proinde libero et aeterno. Ib. 44: At tu non, inquis, pertransiens illum fecit mundum, sed solummodo apparens et appropinquans ei, sicut facit quid decor solummodo apparens et magnes lapis solummodo appropinquans. Vergl. hierzu: Decorem naturaliter invitatorem libidinis scimus; accusandus decor non est, ut felicitas corporis, ut divinae plasticae accessio, ut animae aliqua vestis urbana. C. F. II, 2.

Digitized by Google

Gut und Böse schwankt und durch die Einhaltung einer gleichmässigen Entfernung von beiden Extremen eine grosse Mässigung (moderatio) und Bescheidenheit (modestia) und gerechte Würdigung der Verhältnisse (justitia) zeigt [Herm. 41], dürfen wir gewiss einen Beleg dafür erblicken, dass Hermogenes nicht nur der Materie Beseelung zugeschrieben, sondern auch die Entstehung der menschlichen Seele als ein bei Gottes Annäherung erfolgtes Heraustreten seelischer Elemente aus der Materie, als eine durch Gottes Erscheinung herbeigeführte Sammlung und Vereinigung derselben zu einem Ganzen angesehen haben muss.

Dass Hermogenes in der Trägheit und Gleichmässigkeit bez. Ruhe der Bewegung das Körperliche, in der Ruhelosigkeit der Bewegung aber das Unkörperliche, d. h. das Seelische der Materie erblickt habe, scheint mir aus dem 36. Capitel der gegen ihn gerichteten Schrift hervorzugehen, wo Tertullian sagt: »Wer gibt dir zu, die Bewegung als zweiten Theil der Substanz zu betrachten, da sie gar nichts Substantielles, weil nicht Körperliches ist, sondern etwas zu Substanz und Körper zufällig Hinzutretendes?... Selbst wenn sich etwas von sich selbst bewegt, so ist seine Bewegung eine Handlung, aber nicht ein Theil der Substanz, wie du die Bewegung zur unkörperlichen Substanz der Materie machst. Alles wird entweder von sich selbst bewegt, wie die beseelten, oder von andern, wie die unbeseelten Dinge; doch werden wir weder einen Menschen noch einen Stein sowohl körperlich als unkörperlich nennen, weil er sowohl einen Körper wie Bewegung hat, sondern wir legen Allen die eine Form der Körperlichkeit allein bei, welche ein Zeichen der Substanz ist; und wenn einiges Unkörperliche dabei ist, wie Handlungen, Pflichten, Leiden, Begierden, so machen wir diese nicht zu Theilen jener. Wozu dient es also einen Theil der Materie auf die Bewegung zu verpflanzen, die doch gar nicht zur Substanz gehört, sondern nur ein Verhalten der Substanz bezeichnet?« [16]). Wir irren wohl nicht, wenn wir hier des Hermogenes Ansichten auf die Plato's über die selbständige Bewegung und damit zusammenhängende Unkörperlichkeit der Seele zurückführen. [17])

2. Tertullian's Gründe gegen diese Ansicht.

Warum Tertullian, ganz abgesehen von seinen sonstigen Gründen für eine andere Entstehungsweise der Seele, gegen den Ursprung derselben aus der Materie sich aussprechen musste, können wir uns erklären, wenn wir die Polemik Tertullian's gegen des Hermogenes Materie (in der Schrift adversus Hermogenem) auch auf deren — von Hermogenes angenommenes — Ingredienz, die Seele, ausdehnen; denn

1. Wäre die Materie von jeher beseelt, so würde auch die Seele, ebenso wie die Materie, als nicht geboren, nicht gemacht, ewig, ohne Anfang und ohne Ende bezeichnet werden müssen. Da aber diese Attribute Prärogative Gottes allein sind, so kann die Seele ebensowenig von jeher dem Körper zu Grunde gelegen haben, wie die Materie der Welt (Herm. 4 u. 33). Gott ist vielmehr allein der erste (Herm. 18).

2. Wäre die Materie ewig und ungeboren, so dürfte sie keiner Verringerung oder Erniedrigung fähig sein (Herm. 7), müsste vielmehr Gott an Rang und Grösse völlig gleich-

[16]) Herm. 36 in med. usque ad fin.

[17]) Cf. infr. »Die Körperlichkeit der Seele als naturale im engeren und weiteren Sinn.«

Digitized by Google

stehen, was schon gegen die Einheit Gottes verstiesse (Herm. 26). Da aber nach des Hermogenes Lehre Materie (und Seele) wenigstens insofern unter Gott stehen, als sie erst durch ihn zur Selbständigkeit und Gestaltung gelangen, so wird durch dieses Verhältniss der Inferiorität das ihnen (in No. 1) zugewiesene Prädikat der Ewigkeit aufgehoben.

3. Wäre die Materie ewig und Keinem unterthan, so müsste sie auch von jeher das höchste Gute (summum bonum) sein und hätte dem Bösen nie unterworfen werden können; mithin würde auch das Gute der Seele immer eignen, und sie nie dem Bösen verfallen, wogegen die Erfahrung und die Offenbarung spricht (Herm. 10 u. 11). Wäre es aber glaublich, dass das Ewige das höchste Böse sei, so müsste letzteres auch in unserer Seele unausrottbar sein, dagegen aber spricht mindestens die Offenbarung, die ein Ende des Bösen in Aussicht stellt (Herm. 11) und eine von Natur gute Seele annimmt. [18])

4. Nähme man aber an, dass die Materie (und die Seele) zwar von jeher böse, aber mit einem guten Keime versehen seien, so wären sie nicht einförmig, sondern doppelter Natur: gut und böse; dann könnte aber ebensogut einestheils das Gute Gott überhaupt abgesprochen und Alles der Materie von vornherein zugewiesen werden, anderntheils brauchte die Seele Gott nicht Dank zu sagen für das Gute noch ihn um Abwendung des Bösen (bez. Uebels) zu bitten, was doch selbst die Heiden thun (Herm. 13). [19])

5. Wird die ewige Materie (und ihre begehrende Seele) nur eingeführt, um Gott nicht als Urheber des Bösen erscheinen zu lassen, so wird Gott dadurch immerhin indirect der Urheber des Bösen, weil er der Materie gewissermaassen bedurfte, um das theilweise Misslingen seiner Schöpfung zu entschuldigen. Darum ist es immer noch besser, man nimmt an, Gott habe Alles (also auch die Seele), selbst das Böse, aus Nichts hervorgebracht, als dass man dadurch, dass man ihn Alles aus der Materie hervorbringen lässt, seine Allmacht schmälert (Herm. 16).

6. Wäre die Materie ewig, so würde Gott aus ihr nichts Vergängliches, wie es doch selbst die Weltkörper sind, gemacht haben. Die Materie ist also vergänglich, da Vergängliches aus ihr hervorgeht; es müsste also auch die aus der Materie hervorgetretene Seele vergänglich sein, was um so unbegreiflicher erscheint, als Gott doch selbst unserem Fleische die Auferweckung aus dem Nichts verspricht (Herm. 34).

7. Wäre die Materie (und die Seele) ewig, so dürfte sie von Hermogenes nicht als roh und unvollkommen, sich nur allmählich und theilweise weiter entwickelnd bezeichnet werden; denn was nicht gemacht ist und keinen Anfang hat, ist weder unvollkommen (imperfectum non est) noch mangelhaft (caret rudimento, Herm. 28). Da wir nun von der Seele wissen, dass sie sich entwickelt und vervollkommnet, so muss sie einen Anfang haben und gemacht worden sein, kann jedenfalls nicht von jeher in der Materie enthalten und aus dieser nach eigner Wahl bei der Annäherung Gottes hervorgetreten sein. [20])

---

[18]) Vergl. hierüber No. XVIII der naturalia animae im engeren Sinne.

[19]) Vergl. hierzu No. III und XII der naturalia animae im engeren Sinne.

[20]) Vergl. über die institutio animae No. XVIII u. XIX der naturalia animae im engeren Sinne; über die Entwicklung der Seele die naturalia derselben im weiteren Sinne.

Digitized by Google

3. Der Ausgangspunkt beider Ansichten.

Bezeichnend für die damalige Verfassung der Bibelübersetzung und die Stellung beider Männer zu einer solchen ist es, dass beide Gegner von einer und derselben Stelle aus, in der Tertullian die einzig klare, weil göttliche Bestimmung über den Ursprung der Seele erblickt, zu ganz entgegengesetzten Anschauungen über Wesen und Ursprung der Seele gedrängt werden. Diese Stelle, Gen. 2, 7 befindlich, lautet in der Uebersetzung der LXX (Ed. Glichi, Venedig 1822): *Καὶ ἔπλασεν ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπον χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς καὶ ἐνεφύσησεν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν.* Wenn Tertullian in öfterer Wiederholung diese Stelle übersetzt: »Et finxit Deus hominem de limo terrae et afflavit in faciem ejus flatum vitae et factus est homo in animam vīvam«, so ist nicht zu leugnen, dass seine Uebersetzung der der Alexandriner sich wörtlich anschliesst, wie diese ihrerseits mir das Richtige getroffen zu haben scheint, wenn sie das Hebräische נִשְׁמַת חַיִּים — um die Uebersetzung dieses Ausdruckes handelt es sich bei der Streitfrage allein — durch *πνοὴ ζωῆς* wiedergibt. So weit ich habe nachkommen können, ist auch an anderen Stellen das נְשָׁמָה meist durch *πνοή* — seltener durch *ἔμπνευσις* oder *ἐμπνέον*, nie durch *πνεῦμα* wiedergegeben. Es würde demnach Tertullian, selbst wenn der Vers von ihm selbst übersetzt worden wäre, das formelle Recht der wörtlichen Uebersetzung für sich haben. Dass er indessen für seine Citate im Allgemeinen auch das Recht einer autoritativen Reception in Anspruch nehmen konnte, zeigen unter andern Stellen auch einige aus der Schrift adv. Hermogenem selbst, worin er diesem eine absichtliche Verdrehung bez. Verfälschung der griechischen Bibelübersetzung zum Vorwurf zu machen wagen darf (cf. z. B. Herm. 19. 24. 26). Mit diesem Vorwurf verschont er den Hermogenes auch bezüglich der in Rede stehenden Stelle nicht: »Jener dreht«, sagt er An. 11, »gegen die Gewähr der Schrift selber flatus in »spiritus« um, damit man, weil es unglaublich ist, dass der Geist Gottes Sünde begehen und dafür zur Verantwortung gezogen werden kann, lieber glaube, die Seele sei aus der Materie hervorgegangen, als dass man sie aus Gottes Geiste ableite.«

Hermogenes las also entweder *πνεῦμα* oder übersetzte wenigstens so, wie wenn er so läse. Nun meinte er: Macht man den Geist Gottes zur (Schöpfungs)-Substanz der menschlichen Seele, so muss man annehmen, dass der Geist Gottes in Adam auch mit versucht wurde, der Sünde sich hingab und dem Gerichte verfiel. Das ist aber kaum glaublich, denn es ist des göttlichen Geistes unwürdig; es ist darum besser, wie alles Andere, so auch die Seele substantiell durch die Materie bedingt sein zu lassen und den göttlichen Geist ihr als etwas später Hinzugekommenes, Accidentielles bez. Habituelles zuzuführen: eine Anschauung, welche sich ganz gut mit des Hermogenes oben angedeuteter Schöpfungstheorie vereinigen lässt; denn beseelt war ja die Materie immer; aber die Seele trat aus der Materie erst hervor, als Gott sich ihr nahte, als durch die Anziehungskraft des göttlichen Geistes sie sich zu selbständigem Leben aus der Materie heraushob. Der göttliche Geist war also zwar nicht ohne Einfluss auf die Entbindung der Seele von der Materie — seine Nähe machte die latente frei —, aber er konnte ohne Einfluss sein auf die fernere Entwicklung der Seele. Denn wie die Schönheit zwar in sich immer ihren Reiz behält, aber nicht ausüben kann, wenn Niemand da ist, der sie anschaut; wie der Magnet immer seine Anziehungskraft behält, aber nicht zeigen kann, wenn kein Gegenstand da ist, der sich anziehen lässt: so behält zwar der Geist Gottes immer seine Macht, kann sie aber nicht ausüben, wenn die Seele von seiner erregenden Erscheinung sich

Digitized by Google

abwendet, seiner anziehenden Kraft aus dem Wege geht (s. o.). Es ist also nach Hermogenes möglich, dass die Seele, ihres Bildners ohne Dank gedenkend, fürder ihre eigenen Wege geht, d. h. sich lieber der ihr verwandten Materie, als jenem zuwendet und damit der Sünde und dem Tode anheimfällt; denn die Materie hat ihre ursprünglich dem Bösen und Guten gleich naheliegende Natur (Herm. 37) aufgegeben und dem Bösen allein sich zugewendet (Herm. 38—40. 42 f.), seitdem sie nicht auf einmal und in allen ihren Theilen der Anziehung Gottes nachgab, sondern vielmehr nur allmählich und in einzelnen Theilen der göttlichen Bildungskraft sich noch überlässt.

Dass Hermogenes, wie über das Verhalten der Materie zu Gott, so auch über das der Seele zum göttlichen Geiste den eben vorgetragenen wenigstens ähnliche Anschauungen gehabt haben muss, geht aus den Worten hervor, mit denen Tertullian solche Anschauungen zurückzuweisen sucht: »Wem ist es glaublich, dass Gott der Materie (einmal) nicht erschienen sei, die doch gleich ewig ist? dass der von ihr weit entfernt gewesen sei, von dem wir doch glauben, dass er überall sei und erscheine, dem selbst das Unbeseelte und das Unkörperliche bei Daniel Loblieder singt? Wie gross hätte jener Raum sein müssen, in welchem Gott von der Materie so weit abstand, dass er ihr weder erscheinen noch sich nahen konnte vor dem Aufbau der Welt? Er muss ja aus weiter Ferne zugereist sein, als er zum ersten Male sich ihr zeigen und nahen wollte.« (Herm. 44 in fin.) Und Tertullian hat Recht, mag sich Hermogenes das Verhältniss auch noch so abstract gedacht haben. Wie die Annahme einer Veränderlichkeit bez. progressiven Entwicklung der Materie derselben die ihr von vornherein beigelegte Ewigkeit wieder nimmt, so schmälert seine Lehre von der Erscheinung und Annäherung Gottes an die Materie zum Behufe der Schöpfung auch Gottes Ewigkeit, Freiheit und Allgegenwart; endlich war kaum zu vermeiden, dass der göttliche Geist auch insofern in beschränkter Allmacht und Allgegenwart erscheinen musste, als sein Verhältniss zur menschlichen Seele wieder ein vollständig zusammenhangsloses werden konnte.

Das alles aber sind Schwierigkeiten, auf die man bei Annahme der recipirten Lesart nicht verfällt. »Denn wer, aus dem Griechischen übertragend, mit Nichtberücksichtigung des Unterschiedes und mit Nichtbeachtung der eigenthümlichen Bedeutung der Wörter anstatt »afflatus« setzt »spiritus«, der gibt den Häretikern Gelegenheit, den Geist Gottes d. h. Gott selber mit Sünden zu belasten; darum ist vor allen Dingen das festzuhalten, was der griechische Text ausgesprochen hat, der die Seele afflatus, nicht spiritus nennt.« (Marc. 2, 9 init.).

B. Die Seele ist kein göttliches Theilwesen.

1. Die Ansicht Marcion's.

»Aber auch so«, sagt Marcion, der, wie Tertullian, anerkannte hominem a deo inflatum in animam vivam (Marc. 2, 16), »wird auf alle Weise die Substanz des Schöpfers der Sünde fähig erfunden, wenn der Anhauch Gottes, d. h. die Seele, im Menschen gesündigt hat. Denn die Verschlechterung des Theils muss nothwendig auf die ursprüngliche Masse zurückgeführt werden« (Marc. 2, 9). Marcion acceptirt also den Ausdruck flatus bez. afflatus,

Digitized by Google

identificirt aber diesen mit der Substanz des göttlichen Schöpfers und wird so zu denselben Folgerungen über die Theilnahme des flatus an Sünde und Verdammniss gedrängt, wie sie Hermogenes in Bezug auf den spiritus aussprechen zu müssen geglaubt hatte, wenn er dem Schriftwort folgen sollte.

Wie aber Hermogenes durch Zurückführung der Seele auf die Materie der Schwierigkeit ausweichen wollte, so hatte Marcion in der Annahme eines vor dem guten Gotte sich offenbarenden gerechten schwächern Gottes, d. h. des Demiurgen, ein Mittel zu finden geglaubt, um den Ursprung des Bösen mit einer göttlichen Weltschöpfung zu vereinigen.

2. Tertullian's Gründe gegen diese Ansicht.

Darum kann ihn auch Tertullian darauf hinweisen, dass die Frage schon besprochen worden sei; ich vermuthe, ebenfalls in der Schrift De Censu Animae adversus Hermogenem: einmal, weil nirgends sonst in der Weise, wie es adv. Marc. 2, 9 in Anknüpfung an die obige Behauptung recapitulirend geschieht, die Unterscheidung zwischen flatus und spiritus durchgeführt wird, sodann weil mir auf jene Schrift die Frage der Schüler des Marcion anzuspielen scheint: »Wenn Gott gut war, das Zukünftige vorauswusste und zur Abwendung des Bösen die Macht hatte, warum hat er dann den Menschen, sein Bild und Gleichniss, ja seine eigene Substanz — per animae scilicet censum — vom Gehorsam gegen sein Gesetz weichen und ihn vom Teufel umstrickt dem Tode verfallen lassen?« (Marc. 2, 5). Um diese Frage zu beantworten, sagt Tertullian (Marc. 2, 9), muss die eigentliche Beschaffenheit der Seele (qualitas) erklärt werden. »So merke denn, dass der Anhauch (afflatus) geringer ist als der Athem (spiritus), wenn er auch vom Athem herankommt, da er zwar ein Stückchen Luft (aurula) von diesem, aber doch nicht der (ganze) Athem ist. Man kann auch den Hauch ein Bild des Athems nennen;[21]) wenn nun Gott der Athem (Geist) ist und der Mensch das Bild Gottes genannt wird, so ist es der Mensch insofern, als der göttliche Anhauch, durch den der Mensch zur lebendigen Seele gemacht wurde, ein Bild des göttlichen Athems (Geistes) ist. Nun kann das Bild mit dem Original nicht in allen Stücken gleichgestellt werden. Denn etwas anderes ist's, nach dem Original (getroffen), etwas anderes, das Original selber sein. So kann auch der Anhauch, da er (nur) ein Bild des Athems ist, das Bild Gottes nicht so treu wiedergeben, dass, weil das Original, d. h. der Geist, d. h. Gott, ohne Sünde ist, deshalb auch das Bild keine Sünde hätte begehen dürfen. Denn sowie das Bild, obgleich es alle Gesichtszüge des Originals ausdrückt, doch des Lebens (nach anderer Lesart: der Thatkraft) entbehrt, da es keine Bewegung hat, so vermochte auch die Seele, das Bild des (göttlichen) Geistes »spiritus« gerade dasjenige nicht wiederzugeben, was das Lebenselement desselben ist: die Seligkeit des Nichtsündigens. Sonst wäre sie ja nicht Seele, sondern (göttlicher) Geist, sonst hätte nicht ein Mensch die Seele erlangt, sondern ein Gott. Es wird ja auch sonst nicht Alles, was von Gott ist, für Gott gehalten, dass man ein Recht hätte, den afflatus wie Gott darum als sündenfrei zu postuliren, weil er von Gott ist. Kurz, da die Schrift deutlich sagt, Gott habe gehaucht in das Antlitz des Menschen, und der Mensch sei zur lebendigen Seele gemacht worden, nicht zum belebenden Geist, so hat sie die Seele von den Lebensbedingungen (conditio) des Schöpfers getrennt.«

[21]) Inwiefern? soll weiter unten zu erklären versucht werden.

Digitized by Google

C. Die Seele ist ein Hauch von Gottes Athem.

So hat Tertullian die entscheidende Antwort auf die Frage nach dem census animae gefunden: Die Seele ist flatus, factus ex spiritu (An. 11); sie beginnt gewissermaassen ihr menschenrechtliches Dasein mit dem Anhauch des göttlichen Athems; ihr Ursprung ist zurückzuführen auf Gott; sie hat im Himmel ihr Stammhaus: ist Gott verwandt; [22]) sie wird zu Gottes Geschlecht gerechnet, in ihrem Vermögen und Besitzstand nach diesem gemessen und zu entsprechenden Leistungen veranlasst. [23])

So hat Tertullian, von der betreffenden Bibelstelle ausgehend und sich ihrer Darstellung ebenso anschliessend, wie den profanen Sprachgebrauch berücksichtigend, auf jeden Fall eine bestimmte Terminologie anzubahnen versucht, welche die Unentschiedenheit christlicher Theoretiker und die Schwankungen heidnischer Philosophen als nothwendig erscheinen liessen. Ich erinnere nur gerade in Bezug auf spiritus an die schwankenden Bestimmungen der Stoiker, von denen Tertullian An. 5 sagt: »Die Stoiker nennen die Seele spiritus fast wie wir, insofern flatus und spiritus unter sich sehr verwandt sind«. Bestimmt hat er auf jeden Fall seinen beiden Hauptgegnern gegenüber Ursprung und Werth der Seele definirt; denn gegen Hermogenes wird sie als eine aus Gott allein hervorgegangene Substanz behauptet und damit als Aggregat der Materie verneint; gegen Marcion aber wird sie als Erzeugniss des göttlichen Lebensprincips festgehalten und damit als göttliches Theilwesen verneint. Denn die Seele unterscheidet sich ebenso vom Geiste Gottes, der sie dem Menschen aufhauchte, wie der Nachkomme vom Ahnherrn, auf den jener seine Abstammung zurückführt. Sie verhält sich zum göttlichen Athem wie der Lufthauch zum Winde, als dessen Abschwächung jener erscheint; [24]) wie das Werk zum Künstler, welches immer geringer erscheint als der Künstler, [25]) mag dieser auch seinem Werke den Stempel seines Geistes noch so deutlich aufgedrückt haben. [26])

Der Anhauch, vom Athem gemacht, kann nicht selbst der Athem sein; dieser Anhauch aber wurde Seele genannt, also ist diese nach dem Verhältniss von flatus zu spiritus zu einer etwas verringerten Qualität gelangt; [27]) denn im Verhältniss zum spiritus dei ist der afflatus dei eine schwächere Substanz (exilitas substantiae), die der Stütze bedarf. Die Seele ist, obgleich durch den afflatus mit Gott verwandt, [28]) doch nicht selbst Gott. Denn da sie (nach dem Bibelworte) gemacht ist, muss sie einen Anfang haben: [29]) es geht ihr also zunächst das göttliche Prädicat der Ewigkeit und Vollkommenheit verloren (s. o.). Wenn man aber überhaupt von

---

[22]) deo propinqua, An. 22; deo proxima, Res. Carn. 7.

[23]) Ueber die verschiedenartige Auffassung des Begriffes census bei Tert. vergl. Rönsch, Das neue Testament Tertullian's, S. 625 ff.

[24]) Marc. 2, 9: nam et aura vento rarior, etsi de vento aura, non tamen ventus aura.

[25]) ib.: opus enim aliud sit necesse est ab artifice, i. e. inferius artifice. Nec urceus enim factus a figulo ipse erit figulus, ita nec afflatus factus a spiritu ideo erit spiritus; ipsum, quod anima, vocitatus est flatus.

[26]) cf. Idol. 6: Colis autem (deos) fabricatione idolorum non spiritu vilissimi nidoris alicujus, sed tuo proprio; nec anima pecudis impensa, sed anima tua. Illis ingenium tuum immolas, illis sudorem tuum libas, illis prudentiam tuam accendis.

[27]) Marc. 2, 9: in deminutiorem qualitatem transiit.

[28]) Marc. 2, 9: per illud quod illi cum deo affine est, i. e. per afflatum.

[29]) An. 4: Consequens enim est, ut ex dei flatu animam professi, initium ei deputemus.

Digitized by Google

jedem, was auf irgend eine Weise das Sein annimmt, sagen kann, es werde erzeugt, so kann man an jener Stelle (wo es sich um das Werden der lebendigen Seele handelt) mit vollem Recht auch sagen, die Seele sei geboren, beziehungsweise erzeugt worden; denn wenn das Geborenwerden nach den Philosophen nur lebenden Wesen zukommen soll, so muss es auch der Seele zugesprochen werden, die an jener Stelle als lebendig bezeichnet wird.[30]) Hiermit ist aber der Seele auch eine Gott untergeordnete Stellung angewiesen, denn alles, was aus Einem hervorgeht, steht diesem nach.[31]) »Wir schätzen die Seele gerade dadurch weit unter Gott, dass wir sie für geboren anerkennen und darum von einer verdünnteren Göttlichkeit (dilutioris divinitatis), von einer schwächeren Glückseligkeit (exilioris felicitatis), weil sie »flatus« nicht »spiritus« ist. (An. 24).

Da auf die genaue Fassung des Verhältnisses von flatus zu spiritus Alles ankommt, so möchte ich, indem ich den Beweis der Richtigkeit der fernern Entwicklung überlasse, die Auffassung Tertullian's von diesem Verhältnisse so veranschaulichen:

1. Veranschaulichung des Verhältnisses zwischen flatus und spiritus überhaupt.

Wer lebt, der athmet;[32]) Gott lebt immer, also athmet er immer. Würde sein Athem (spiritus) auf den Menschen übergegangen sein, so würde Gott aufgehört haben zu athmen, also zu leben; es lässt sich aber nicht einmal eine theilweise Aufhebung der Athemthätigkeit Gottes mit seiner Ewigkeit und Unveränderlichkeit vereinigen: also kann nicht der spiritus dei auf den Menschen übergegangen sein (gegen Herm.)

Man könnte nun weiter sagen: die Athmungsthätigkeit besteht im Ein- und Ausathmen, die ausgeathmete Luft verbindet sich mit der die Athmenden umgebenden Luft und wird nicht sowohl von dem athmenden als auch von anderen Wesen wieder eingeathmet; so hat auch der erste Mensch die von Gott ausgeathmete Luft mit anderer eingesogen und dadurch einen gewissen Antheil am göttlichen Wesen erlangt (Marcion?). Das würde aber für Tertullian noch zu wenig sein. Ihm kommt es einmal darauf an, die Beseelung des Menschen als eine von Gott beabsichtigte, gewissermaassen mit einem grösseren Kraftaufwande, als es bei den übrigen Geschöpfen geschah, vollzogene hinzustellen (s. u.); sodann ist ihm das Wesentliche, das Auffällige, das Charakteristische beim Athmungsprocess das Ausathmen,[33]) indem er sich wohl das Einathmen als etwas im lebenden Organismus nothwendig Begründetes vorstellt; und er mag hierin insofern Recht haben, als die Ausathmung ein Zeichen von der vollzogenen Verarbeitung der im eingesogenen Athmungsstoff liegenden Lebenselemente ist. Durch die Ausathmung wird der Athmungsprocess selbst aber nicht unterbrochen, auch nicht durch eine verstärkte Ausathmung, durch einen nach aussen gerichteten Athemstoss; wohl aber wird dieser von der Umgebung lebhafter empfunden, macht sie auf mich aufmerksam u. s. w.

---

[30]) An. 4: — et natam autem docemus et factam ex initii constitutione. Nec statim erravimus utrumque dicentes quia scilicet aliud sit natum aliud factum, utpote illud animalibus competens. — Capit itaque et facturam dici generari, siquidem omne quod quoquomodo accipit esse, generatur.

[31]) Prax. 8: Omne quod prodit ex aliquo, secundum sit ejus necesse est de quo prodit.

[32]) An. 10: Spirare viventis est.

[33]) An. 10: Spirare est flatum ex semet ipso agere.

Digitized by Google

So wird auch Gottes Athmungsthätigkeit durch den Anhauch auf das Antlitz des Menschen nicht unterbrochen; Gott fährt also fort zu athmen (spirare) und Athem und Leben zu haben. Wohl aber wurde der bereits fertig gebildete Mensch durch diesen fühlbaren Ausdruck der göttlichen Athemthätigkeit ebenso lebhaft berührt, wie etwa eine Feder von meinem Hauche, nur mit dem Unterschiede, dass der göttliche Anhauch für den Menschen den Anfang eines fortan selbständig geführten höheren Lebens bezeichnete.

Wenn der Mensch seelisches Leben durch Gottes Athem empfangen hat, so konnte es von Seiten Gottes nur auf dem Wege der Ausathmung geschehen sein; die Ausathmung nun bezeichnet Tertullian mit dem Namen flatus,[34]) das Einathmen aber und, weil dieses doch das Bedingende für das Ausathmen ist, den ganzen Athemvorgang mit dem Namen spiritus.[35])

2. Der spiritus dei im Allgemeinen.

Es ist selbstverständlich, dass sich Tertullian unter dem göttlichen spiritus noch etwas mehr vorstellt als den Athem Gottes. Und selbst wenn er es thäte — dass Tertullian Gott einen Körper besonderer Art zuschreibt, würde eine solche einseitige Auffassung ja zulassen — so würde ihm doch gemäss seiner Identificirung von Athem und Leben der Athem Gottes als der Träger des göttlichen Lebens, als das göttliche Lebensprincip, als das, was das Leben Gottes bedingt und ausmacht, kurz als das ganze göttliche Wesen erscheinen müssen, insofern auch dieses in seiner grundlegenden Eigenschaft der Ewigkeit (s. u.) nicht zu denken wäre ohne den jedem Leben zu Grunde liegenden Athem. Indem so der spiritus geradezu mit Gott identificirt wird[36]), erscheint es nicht als Widerspruch mit Tertullian's Lehre von der Beseelung des Menschen durch den Hauch Gottes, wenn er den Weltkörper durch den spiritus, den Beseeler alles Lebendigen, beseelt bezeichnet;[37]) denn dass da spiritus identisch sei mit dem schaffenden und lebenspendenden Gott überhaupt, geht aus anderen Stellen hervor, wo ebenso Gott als Beseeler des Fleisches erscheint,[38]) oder wo Gott der auctor animae genannt wird[39]), oder wo er ausserdem als demonstrator animae bezeichnet wird[40]). Dass spiritus in jener Stelle aus dem Apologeticus nicht die Schöpfungs- bez. Seelensubstanz alles Beseelten überhaupt, sondern den Schöpfer in seiner besonderen Seinsart bezeichnen soll, lehren auch solche Stellen, wo gewisse Eigenschaften bez. Lebensäusserungen Gottes als schöpferische bezeichnet werden, wie dem Marcion gegenüber, wo es dem Tertullian darauf ankommt, dass der gute Gott auch als der Schöpfer (Demiurg) angesehen werde[41]), oder de Res. Carnis 5, wo Welt und Fleisch insofern als Werk Gottes bezeichnet werden, als alles durch sein Wort

---

[34]) Cf. An. 27: Quid aliud afflatus dei quam vapor spiritus?

[35]) Des weiteren vergl. hierüber noch No. III der naturalia animae im engeren Sinne.

[36]) Adv. Marc. 2, 9, s. o. B., 2. S. 13.

[37]) Ap. 48: Corpus mundi animatum spiritu omnium animarum animatore.

[38]) Res. Carn. 9: Quam deus de suo afflatu ad similitudinem vivacitatis suae animavit.

[39]) Carn. Chr. 12: Adeo non (semet ipsam) ignorat, ut auctorem et arbitrum et statum suum norit.

[40]) An. 1: Certe nullum alium potiorem animae demonstratorem quam auctorem reperiet.

[41]) Marc. 2, 4: Bonitas inflavit animam, non mortuam sed vivam.

Digitized by Google

gemacht ist, unbeschadet dessen, dass für das Fleisch noch der besondere Schöpfungsmodus durch Hand (und Hauch) Gottes statuirt wird.

Im Gegensatz zu dieser ganzen sichtbaren, von ihm geschaffenen und umfassten (s. S. 12) Körperwelt kommt Gott eine besondere Körperlichkeit zu, die Tertullian, weil sie uns unsichtbar, Gott aber allein sichtbar ist, zum Unterschied von der übrigen Körperwelt — im Anschluss an den Sprachgebrauch des Neuen Testaments — als Geist schlechthin bezeichnet. [42])

Wenn Hermogenes in dieser Bedeutung das in seiner Genesis entweder schon befindliche oder erst angebrachte spiritus dei auffasste, so hatte er Recht, wenn er sich die Anerschaffung der Seele nicht als eine Uebertragung des Geistes Gottes auf den Menschen denken mochte.

3. Die hierdurch gewonnene Stellung zu beiden Gegnern.

Wie Tertullian gegen diesen das Festhalten am hergebrachten Schrifttext als das beste Schutzmittel gegen Conjecturen, die mit der christlichen Theorie von der Weltschöpfung unverträglich waren, aufzuweisen hatte, so hatte er auch gegen die Valentinianer, deren religiöse Ependichtung eine Genesis vor der Genesis geschaffen hatte, an der Beseelung nur durch den flatus (Hauch), festzuhalten, um durch den Ausschluss einer Beseelung durch den Geist (Athem) Gottes überhaupt auch die Möglichkeit einer höheren Beseelung durch einen der in der Aeonenreihe stehenden göttlichen Geister auszuschliessen.[43]) Auf die Valentinianer zielt Tertullian, wenn er bei Gelegenheit einer beiläufigen Abfertigung der Ansicht des Hermogenes (An. 11) sagt: »Aber wir wollen nicht länger hierüber sprechen; es sei denn wegen der Häretiker, welche der Seele einen gewissen Geistessamen einstopfen, der ihr verstohlen durch die Freigebigkeit der Sophia ohne Wissen des Weltbildners beigebracht worden sein soll; während doch die Schrift, ihres weltbildenden Gottes sich besser bewusst, nur das angibt, dass Gott auf das Angesicht des Menschen den Hauch des Lebens geblasen habe, und so der Mensch zu einer lebendigen Seele gemacht worden sei.« [44])

Wenn aber Marcion den Hauch Gottes mit dem Geist Gottes identificirte, so hatte Tertullian, von dem Athemvorgang ausgehend, diesem gegenüber geltend zu machen:

1. Dass, wie die tauglichen Elemente der eingeathmeten Luft (spiritus) vom lebenden Geschöpf vollständig verbraucht werden, also ihr Zutritt zu den betreffenden Organen für sich allein den Fortgang des Lebens verbürgt, so auch der spiritus allein das Lebenselement Gottes ausmacht: deus est spiritus (Marc. 2, 9).

2. Dass, wie das Austreten der nicht verbrauchten Luft (flatus) nur ein Zeichen von dem Vollzug (bez. ungestörten Fortgang) des lebenbedingenden Einathmens (spiritus) ist, so

---

[42]) Prax. 7: Quis enim negabit deum corpus esse, etsi deus spiritus est?

[43]) Cf. Val. 17: Achamoth conceptu statim intumuit spiritali ad imaginem ipsam (des Soter); ib. 15: ex hac (spiritali substantia Achamoth) omnis anima hujus mundi dicitur constitisse etiam ipsius demiurgi i. e. dei nostri; ib. 25: Inerat autem in Achamoth ex substantia Sophiae matris peculium quoddam seminis spiritalis, sicut et ipsa Achamoth in filio Demiurgo sequestraverat, ne hoc quidem gnaro. Ad hoc enim et deposuerat et occultaverat, ut, cum Demiurgus animam mox de suo afflatu in Adam communicaret, pariter et semen illud spiritale derivaretur in choicum etc.

[44]) Wie sehr hierdurch die Gegensätze zwischen Tertullian und den Valentinianern sich schärften, zeigen namentlich No. III. X. XIII f. der naturalia animae im engeren Sinn.

Digitized by Google

auch der flatus als ein Zeichen der fortgesetzten Lebensthätigkeit Gottes erscheint: flatus est imago spiritus. (Marc. 2, 9).

3. Dass, wie die Ausathmung (flatus) hiernach als ein Theil des ganzen Athemvorgangs (spiritus) erscheint, insofern (aber auch nur insofern) der flatus als Theil des spiritus, aber nicht als integrirender Theil desselben bez. als der spiritus selber aufgefasst werden darf: flatus est portio originalis summae (Marc. 2, 9).

4. Dass, wie die Ausathmung (flatus) nicht zu denken ist ohne vorhergegangene Einathmung (spiritus), jene also von dieser abhängig erscheint, so auch der flatus vom spiritus abhängig, diesem untergeordnet erscheint: afflatus minor est spiritu (Marc. 2, 9).

5. Dass, wie die ausgeathmete Luft (flatus) nur einen Theil der eingeathmeten (spiritus) enthält, also gewissermaassen um diese (den eigentlichen Lebenskern) geschwächt erscheint, so auch der flatus eine Abschwächung des spiritus darstellt: afflatus per substantiae exilitatem transiit in aliquam deminutiorem qualitatem (Marc. 2, 9).

6. Dass, wie die ausgeathmete Luft (flatus) mir eine Sonderexistenz zu führen scheint, wie wenn ich z. B. sage: ich sehe meinen Athem, wobei doch nur an die Ausathmung zu denken ist, so auch der flatus als eine vom spiritus gesonderte Seinsart auftritt: afflatus factus e spiritu ideo non erit spiritus; afflatus nomine animam separavit scriptura a conditione factoris (Marc. 2, 9).

7. Dass, wie diese ausgeathmete Luft (flatus) sich meinem Machtbereiche entzieht und von mir nicht gehindert werden kann, sich mit andern Elementen zu verbinden, so auch die durch den göttlichen Anhauch im Menschen entstandene Seele nicht nothwendig mit dem göttlichen Athem wieder eine Athem- bez. Lebenseinheit auszumachen braucht: Plane cum illam exigis deo parem i. e. delicti immunem, dico infirmam (Marc. 2, 9).

So ist also auf der einen Seite der afflatus dei, insofern ihm, auf den Menschen übergeleitet, noch Kraft genug blieb, diesen zu beleben, etwas Selbständiges geworden; er macht, im Menschen verbleibend, die eine Seinsart desselben, die anima, aus [45]) und ist ebenso der Träger des menschlichen Lebens, wie der spiritus als Verkörperung des göttlichen Wesens erscheint [was auch der gewöhnliche Sprachgebrauch anzeigt].[46]) In dieser besonderen Seinsart wird der flatus dei als Substanz bezeichnet, auch wo er nicht, wie in vielen Stellen sonst, in Verbindung mit der anderen Substanz des menschlichen Wesens, dem Fleische oder dem Körper, genannt wird. So heisst es adv. Marc. 2, 9: »Der freie Wille trat zur Substanz (dem afflatus) hinzu« und: »Wo es sich um die Substanz der Seele handelt, da nennen wir sie »flatus« und »flatus« ist ihre eigenthümliche Beschaffenheit.«[47])

Auf der andern Seite wird aber auch der flatus, insofern er entweder als Theil der göttlichen Athemthätigkeit erscheint oder wenigstens so lange in Verbindung mit dem göttlichen Wesen stehend gedacht wird, als er den Mund Gottes noch nicht verlassen hat, als Theilhaber an gewissen qualitativen Bestimmungen des göttlichen Wesens bezeichnet, die er auch in sein selbständiges Leben, wenn auch in abgeschwächtem Maasse mit hinübernimmt, so dass dies

---

[45]) An. 6: Seele wird sie genannt auf Grund ihrer Substanz.

[46]) An. 13: Enimvero quis non animae dabit summam omnem, cujus nomine totius hominis mentio titulata est? Etc.

[47]) An. 11: Substantiae titulo — flatum eam defendimus, non spiritum; ib: animam flatum ex proprietate defendimus.

Digitized by Google

bezüglich jener Bestimmungen doch auch wieder als abhängig und durch des Hauches früheres Verhältniss zum spiritus bedingt erscheint. Von dieser Seite aufgefasst bezeichnet Tertullian den afflatus als Schatten der Seele Gottes, als Säuseln des göttlichen Athems, als Gemächt des Mundes Gottes, als »vapor,« mit dessen Uebernahme das Fleisch die Schlacken der Erde ab- und die Zierrathen der Seele anlegte.[48])

Diese ornamenta aber der Seele sind jene qualitativen Bestimmungen, welche Tertullian, weil sie von dem flatus dei her der ersten Menschenseele als eingeboren, den andern (Menschen-)Seelen aber als anerzeugt zu betrachten sind, naturalia animae nennt. Sie aufzusuchen und zu bestimmen, soll im Folgenden versucht werden.

Zweiter Theil.

Die naturalia animae.

(Die der Seele von der Schöpfung her anhangenden qualitativen Bestimmungen.)

A. Begriff und Eintheilung derselben.

Wenn die Seele nöthig war, um den von Gottes Hand gebildeten Erdenkloss, der als solcher schon Mensch genannt wurde, zu beleben,[49]) so muss die Seele als schon bereitstehend gedacht werden, damit sie auf den Menschen übergeleitet werden konnte.[50]) Wenigstens muss, wenn Gott dieses Gebilde seiner Hände durch die Seele lebensfähig zu machen beschlossen hatte, die Seele der Absicht nach früher gewesen sein und könnte nur der Ausführung nach als später bezeichnet werden; denn jede an einem Werke ausgeführte Arbeit ist ein Beitrag zu seiner Vollendung, welche zwar in der Reihe der wirklich ausgeführten Arbeiten das letzte Glied bildet, ideell aber selbst jeder Ausführung vorangeht,[51]) weil ohne Plan im Ganzen eine Ausführung im Einzelnen nicht denkbar ist. Die Seele aber ist die Krone des Gebäudes »Mensch«; also muss sie Gottes Gedanken wenigstens so weit gegenwärtig gewesen sein, dass er ihr das entsprechende Fundament zu geben wusste.[52]) Aber auch als flatus dei in seinem (Wechsel-)Verhältnisse zum spiritus betrachtet, muss die Seele früher gewesen sein als jedes andere göttliche Gebilde.

---

[48]) Res. Carn. 7: Deus vero animae suae umbram, spiritus sui auram, oris sui operam vilissimo alicui commiserit capulo, etc. Tamen et argilla homo, —, quia ex limo per afflatus divini vaporem. — habes carnem de afflatu dei gloriosiorem, quo pariter caro et limi rudimenta deposuit et animae ornamenta suscepit.

[49]) Res. Carn. 5: Hominem autem memento carnem proprie dici, quae prior vocabulum hominis occupavit: Et finxit deus hominem, limum de terra. Jam homo, qui adhuc limus. Et insufflavit in faciem ejus flatum vitae, et factus est homo, i. e. limus in animam vivam.

[50]) Res. Carn. 45: Eo ipso quod anima impleri se expectavit, priorem eam fecit.

[51]) Res. Carn. 45: Omnis enim consummatio atque perfectio etsi ordine postumat, effectu anticipat.

[52]) Cf. Res. Carn. 6: Quodcunque limus exprimebatur, Christus cogitabatur homo futurus.

Digitized by Google

Da nun der Hauch Gottes ein Hauch des Lebens und als Seele eine lebendige Seele genannt wird, so muss man annehmen, dass der Seele, noch ehe sie in Verbindung mit dem menschlichen Leibe gesetzt wurde, auf Grund ihrer Priorität als Lebenssubstanz des Menschen gewisse Lebensbedingungen eigneten, deren Art und Maass durch das Verhältniss des flatus zum spiritus dei bestimmt zu denken ist. Sie möchte ich die naturalia animae im engeren Sinne nennen, während als naturalia animae im weiteren Sinne diejenigen qualitativen Bestimmungen der Seele verstanden werden mögen, welche der Seele aus ihrem Verhältniss zum menschlichen Leibe seit ihrer Verbindung mit demselben erwachsen.

B. Ableitung und Begründung der naturalia animae im engeren Sinne.

Auch die naturalia animae im engeren Sinne sind von Tertullian zum grossen Theile in der verlorenen Schrift De Censu Animae adversus Hermogenem besprochen worden: »Die übrigen der Seele von ihrer Schöpfung her zukommenden Bestimmungen, durch welche sie vielmehr als Verwandte Gottes, denn als eine solche der Materie erscheint, hat Hermogenes von uns bereits mit ihrer Vertheidigung und Begründung erfahren. Wir gaben ihr die Freiheit des Willens, die Herrschaft über die Welt und ein Ahnungsvermögen, welches von der durch Gottes Gnade über die Menschen kommenden Prophetie unterschieden wurde.« (An. 22.)

Es bleibt uns daher nichts übrig, als aus andern Schriften Tertullian's zu erkennen zu versuchen, wie er die Naturgemässheit der oben genannten zu begründen versucht haben mag und ob er der Seele noch mehr naturalia beilegt, als er eben anführte.

Vereinzelte Stellen aus anderen Schriften Tertullian's sollen uns helfen, zunächst die erste Frage zu beantworten. Wenn es sich zeigen sollte, dass ich der Beantwortung dieser Frage im Allgemeinen schon vorgegriffen habe (bei der Darstellung des allgemeinen Verhältnisses vom flatus zum spiritus), so mögen die folgenden Sätze wenigstens als Beweis der Richtigkeit meiner oben stehenden Darstellung gelten, doch glaube ich nicht fürchten zu müssen, dass sie, was das besondere Verhältniss des flatus zum spiritus betrifft, als blosse Wiederholung erscheinen.

1. Sätze aus Tertullian's Schriften, welche **auf Grund des Verhältnisses des Abgeleiteten zum Ursprünglichen** die Göttlichkeit jener qualitativen Bestimmungen begründen.

a. »Jede Materie hinterlässt, wenn sie auch so abgeändert ist, dass aus ihr ein neues eigenthümliches Wesen hervorgegangen zu sein scheint, in demselben doch noch Belege von ihrer ursprünglichen Beschaffenheit. Nichts was von einem andern her angenommen worden ist, um etwas anderes zu sein, als dasjenige, von dem es genommen ist, ist so sehr ein anderes, dass es nicht an die Hand gäbe, woher es genommen ist; denn dass das Aussehen (die Art?) ein anderes geworden ist, liegt blos darin, dass eben von dem einen her ein anderes geworden ist.« [58]) »Verändert werden heisst eben nicht: vollständig aufhören zu sein und bis auf

[58]) Carn. Chr. 9: Omnis materia sine testimonio originis suae non est, etsi demutetur in novam proprietatem. Praetendimus adhuc, nihil quod ex alio acceptum sit, ut aliud sit, quam id, de quo sit acceptum, ita aliud esse, ut non suggerat, unde sit acceptum; — nam licet alia sit species qualitatis, hoc est, quod ex alio aliud fit.

Digitized by Google

den Urkeim untergehen. Verändert sein heisst nur anders sein. Wenn nun etwas anders ist, so kann es immer noch es selber sein; denn es hat (an der Substanz bez. Materie) etwas zum sein, was nicht untergeht.« [54]) So bleibt z. B. der ganze Mensch der Substanz nach immer er selbst, mag er auch noch so vielfältig abgeändert werden; er verliert nichts vom (Begriffe des) »Menschen«; er wird nicht so ein anderer, dass er aufhörte derselbe zu sein; ja er wird nicht einmal ein anderer, sondern nur ein **anderes**. [55])

b. »Was aus einem anderen ist, muss ein Zweites sein.« [56]) »Alles Zweite liegt nicht weit ab vom ersten; nichts ist dem ersten so nahe als das zweite; was aus dem ersten wird, ist gewissermaassen ein anderes Erstes«. [57]) Denn

c. »alles Folgende nimmt etwas vom Früheren an« [58]) und

d. »jede frühere Sache ist normbestimmend für die spätere«; [59]) denn »eine Regel, für jede Sache von Anfang an bestimmt, ist auf Grund des Früheren Vorschrift-gebend dem Späteren«. [60])

e. »Alles was aus einem Ursprung hervorgebracht wird, ist Sprössling; Alles was aus einem hervorgeht, muss das zweite sein von dem, woraus es hervorgeht und ist doch nicht geschieden« [61]) wir möchten aus Cap. 2 derselben Schrift ergänzen: »sondern nur verschieden dem Grad, der Form, dem Aussehen nach, aber nicht der Zuständlichkeit, der Substanz, der Macht (Fähigkeit) nach.«

f. Wenn z. B. Ungezügeltheit die erste Sünde war, so ist eigentlich jede folgende Sünde eine Ungezügeltheit, mag die ursprüngliche Quelle sich auch in noch so viele Adern des Unrechts verlaufen. [62]) Denn

g. »nichts wird seinem Mutterstock entfremdet, von welchem es seine Eigenthümlichkeiten herleitet.« [63]) Vielmehr

---

[54]) Res. Carn. 55: Quasi demutari desinere sit in totum et de pristino perire... Perisse enim est in totum non esse quod fuerit; mutatum esse aliter esse est. Porro dum aliter est, id ipsum potest esse; habet enim esse quod non perit, etc.

[55]) Res. Carn. 55: Atque adeo potest et demutari quid et ipsum esse nihilominus, ut et totus homo in hoc aevo substantia quidem ipse sit, multifariam tamen demutetur... nec quicquam tamen amittat hominis, nec ita alius efficiatur, ut cesset idem esse, imo nec alius efficiatur, sed aliud. [Man vergleiche die überraschende Aehnlichkeit dieses Gedankens bei Kant, Kritik der Reinen Vernunft, Reclam-Ausgabe S. 179: »Veränderung ist eine Art zu existiren, welche auf eine andere Art zu existiren eben desselben Gegenstandes folgt. Daher ist alles, was sich verändert, bleibend und nur sein Zustand wechselt«: Vergl. hierzu noch adv. Hermog. 34: Sed et mutari perire est pristino statui, quem dum mutantur, omittunt. Mit Hilfe dieser und ähnlicher Sätze beweist T. die Auferstehung des Fleisches!]

[56]) An. 6: Secundum sit necesse est, quod ex alio sit

[57]) Pud. 5: Nihil secundum longinquat a primo; nihil tam proximum primo, quam secundum; quod fit ex primo, aliud quodammodo primum est.

[58]) Marc. 2, 17: Nulla posteritas non a primordiis accipit.

[59]) Marc. 1, 9: Omnis res anterior posteriori praeministravit normam.

[60]) Prax. 20: Regula autem omni rei ab initio constituta ex prioribus in posteriora praescribit.

[61]) Prax. 8: Omne quod ex origine profertur, progenies est. — Omne quod prodit ex aliquo, secundum sit ejus necesse est, de quo prodit, non ideo tamen est separatum.

[62]) Pat. 5: Nam si prima deliquit, consequens est, ut, quia prima, idcirco et sola sit matrix in omne delictum, defundens de suo fonte varias criminum venas.

[63]) Prax. 8: Nihil tamen a matrice alienatur, a qua proprietates suas ducit.

Digitized by Google

h. »bleibt unversehrt und ungeschwächt des Stoffes Mutterstock, wenn man auch mehrere Senker (Ableger) der Eigenschaften von dort entlehnt.« [64])

i. Die Substanz wird nicht geschieden, sondern nur ausgedehnt, wie ein an einem anderen angezündetes Licht von dem Mutterstock (der Lichtsubstanz) sich nicht trennt, sondern nur aus demselben hervorgeht; [65]) oder wie Sonne und Strahl zwar zwei, aber zusammenhängende Gestalten sind, d. h. geschieden in der Form, aber zusammenhängend bezüglich der Substanz; [66]) denn die Sonne ist im Strahl, weil er aus der Sonne hervorgebrochen und ein Theil aus dem Ganzen ist. [67]) »So werde ich auch den Strahl der Sonne selbst Sonne nennen (wie es der Volksmund thut); wenn ich aber die Sonne nenne, zu der der Strahl gehört, werde ich nicht auch gleich den Strahl (mit) meinen (nennen). Wenn ich auch nicht zwei Sonnen annehme, so zähle ich doch die Sonne und den Strahl als zwei Dinge und zwei Arten der einen und ungetheilten Substanz«. [68]) Wenn Tertullian namentlich mit letzterem Satze die Höhe der Abstraction erreicht hat, so werden wir es nun richtig verstehen, wenn er die Seele geradezu als die Substanz bezeichnet, welche der Mensch aus Gott selbst zog. [69])

Auf Grund der eben vorgeführten Sätze werden wir es begreiflich finden, dass und warum Tertullian auch in der Seele Merkmale ihres Ursprungs, dem Ersten Verwandtes und Anklänge an Früheres zu finden vermeint; dass und warum er gewisse Besonderheiten (proprietates), Beschaffenheitsbestimmungen (qualitates) und Eigenschaften (species) der Seele als aus einem Mutterstock entlehnt und aus einer Urquelle abgeleitet bezeichnen muss.

Erinnern wir uns aber nun, dass als Substanz der Seele der flatus dei bezeichnet wurde; [70]) dass sie im afflatus dei etwas Gott selbst Verwandtes haben sollte (s. A. 28) und

---

[64]) Apol. 21: Manet integra et indefecta materiae matrix, etsi plures inde traduces qualitatum mutueris. Interessant ist es, auch in dieser Stelle einen Anklang an eine ähnliche in Kant's Kritik der Reinen Vernunft (a. a. O. S. 176) enthaltene zu finden, deren eine Behauptung durch obiges Citat aus dem Apologeticus geradezu bestätigt wird: »Ich finde, dass zu allen Zeiten nicht nur der Philosoph, sondern selbst der gemeine Verstand diese Beharrlichkeit als ein Substratum alles Wechsels der Erscheinungen vorausgesetzt haben und auch jetzt als ungezweifelt annehmen werden, nur dass der Philosoph sich hierüber etwas bestimmter ausdrückt, indem er sagt: Bei aller Veränderung bleibt die Substanz, und nur die Accidenzen wechseln.«

[65]) Apol. 21: nec separatur substantia, sed extenditur . . . ut lumen de lumine accensum . . . a. matrice non recessit sed excessit.

[66]) Prax. 8: et sol et radius duae formae sunt, sed cohaerentes; cf. An. 6. »Nichts ist aus einem anderen, ausser wenn es gezeugt wird, alsdann sind es zwei.«

[67]) Ap. 21: Cum radius ex sole porrigitur, portio ex summa; sed sol erit in radio, quia solis est radius; auch hierzu bietet Kant in der Kritik der Reinen Vernunft (a. a. O. S. 116) ein anziehendes Analogon: »So kann eine Ausspannung, die einen Raum erfüllt, z. B. Wärme und auf gleiche Weise jede andere Realität (in der Erscheinung), ohne im mindesten den kleinsten Theil des Raumes leer zu lassen, in ihren Graden in's Unendliche abnehmen und nichts desto weniger den Raum mit diesen kleineren Graden ebensowohl erfüllen, als eine andere Erscheinung mit grösseren«: womit noch zu vergleichen ist Ap. 21: modulo alterum, non numero, gradu, non statu.

[68]) Prax. 13: Nam et radium solis seorsum solem vocabo; solem autem nominans, cujus est radius, non statim et radium solem appellabo. Nam etsi soles duos non faciam, tamen et solem et radium ejus tam duas res et duas species unius et indivisae substantiae numerabo, quam etc.

[69]) Marc. 2,5: in ea substantia, quam ab ipso deo traxit, i. e. animae ad formam dei respondentis signatus est.

[70]) (s. o. 69 u. adv. Marc. 2,6:) ea substantia homini acommodata est, quae hujus status esset, afflatus dei etc.

Digitized by Google

darum auch deo propinqua, ja deo proxima genannt wurde: so können diese naturalia animae nur aus dem göttlichen Wesen selbst entnommen sein. Denn der Mutterstock ist der spiritus dei d. h. Gott selbst,[71]) zu dem sich der afflatus verhält wie ein Ableger (tradux).[72])

Und wenn Tertullian in der Schrift De Censu Animae adversus Hermogenem der Seele nicht auf Grund solcher Sätze, das heisst, nicht in Rücksicht auf das substantielle Verhältniss der Seele zum spiritus dei, eine gewisse Theilnahme an den Eigenschaften des göttlichen Wesens zugesprochen hätte, so müsste er es doch nach seiner Theorie vom Verhältniss des Bildes zum Original wenigstens ideell d. h. insofern als er den flatus für ein Bild des spiritus (s. S. 18) erklärt hatte und insofern er — was hier nur beiläufig erwähnt sein soll — den ersten Menschen als Prototyp des Idealmenschen Christus hingestellt hatte.[73]) Da nun aber Christus, als der Sohn Gottes aus dem Vater hervorgegangen, der zweite nach dem Vater ist etc. (s. S. 23 u. vergl. Prax. 7 sq.), so beziehen sich die das substantielle Verhältniss vom tradux zur matrix besprechenden Sätze auch auf Christi Verhältniss zu Gott und, weil Christus der Antitypus des ersten Menschen ist, auch auf das Verhältniss des ersten Menschen bez. der ersten Menschenseele zu Gott, so dass wir auch von hier aus zu den oben erwähnten Folgerungen gelangen müssten.

Indessen sind auch die Sätze, welche Tertullian's Theorie von dem Verhältniss des Bildes zum Original veranschaulichen, zum besseren Verständniss seiner Bestimmungen über die naturalia animae im engeren Sinne nicht zu entbehren. Denn wenn die oben angeführten Sätze zeigten, dass die Seele als tradux gewisse Eigenschaften von der göttlichen matrix entlehnt haben muss, so zeigen Tertullian's Ansichten über das Verhältniss vom Bild zum Original, wie d. h. in welchem Grade und Maasse sie sie nur entlehnt haben kann.

2. Sätze aus Tertullian's Schriften, welche **auf Grund des Verhältnisses vom Bild zum Original** die Inferiorität jener qualitativen Bestimmungen der Seele, verglichen mit denen des göttlichen Wesens, begründen.

a. »In allen Dingen geht das Original dem Bild voraus; nach der Wirklichkeit folgt die Aehnlichkeit.«[74]) »Das Original ist früher als seine Nachahmung, die Sache früher als das, was sie leidet und der Stoff früher als das, was ihn nachahmt.«[75])

b. »Aehnlichkeit« (Luthers »Gleichniss«, von Tert. oft mit imago verbunden) wird etwas genannt, wenn es das ist (darstellt), was es zu sein vorgibt; es ist es aber (stellt es dar), soweit es dem anderen gleich ist. Bei Gegensätzen giebt es keine Aehnlichkeit.«[76]) »Wie die Sachen, so die Bilder.«[77])

---

[71]) Vgl. zu den oben angeführten Stellen auch de Pud. 5: Spiritus autem deus.

[72]) Zu diesem Bilde vergleiche Val. 25: Cum Demiurgus aninam mox de afflatu suo communicaret, und: Cum Demiurgus traducem animae suae committit in Adam, in welcher Stelle Tertullian selbst den Demiurgus als »unseren Gott und Aller Gott und Vater, den König von Allem, was nach ihm war« bezeichnet cf. ib. 18.

[73]) Zu dem oben aus Res. Carn. 6 Angeführten vergl. noch: Et fecit hominem deus, id utique quod finxit, ad imaginem dei fecit illum, scil. Christi ... qui, in effigie dei constitutus non rapinam existimavit parem esse Deo. Ita limus ille jam tunc imaginem induens Christi futuri in carne, non tantum dei opus est, sed et pignus.

[74]) Prax. 29: In omnibus veritas imaginem antecedit, post rem similitudo succedit.

[75]) Marc. 4,4: praecedat necesse est veritas falsum; prior erit res passione et materia aemulatione.

[76]) Marc. 5,14: Similitudo autem dicitur cum est quod videtur; est enim dum alterius par est. Similitudo in contrariis nulla est.

[77]) An. 47: Eorum sunt imagines, quorum et res.

Digitized by Google

c. »Etwas Inhaltloses, ein Gedankending kann kein Bild annehmen.«[78]) »Die Wirklichkeit muss abgesprochen werden, wenn Gestalt und Aehnlichkeit und Bild einem Inhaltlosen zugesprochen werden.«[79])

d. »Denn wenn auch im Bild (nur) eine Nachbildung des Originales liegt, so ist doch das Bild selbst in dem Original von sich (schon mit gegeben.) Es (das Original) muss früher für sich sein, damit es (später) mit einem anderen figürlich zusammengestellt werden könne« (oder: muss erst für sich das haben, wodurch es mit einem anderen etc. oder: muss eher für sich sein, als es für ein anderes die Gestaltung liefern kann). »Zu etwas Leerem gehört kein Gleichniss; auf etwas was nicht ist, passt kein Bild.«[80])

e. »Wenn die Propheten in lauter Bildern gesprochen hätten, was wird dann jenes sein, zu dem es Bilder sind?« (auch nur ein Bild, d. h. Nichts?) »Wie kann man einen Spiegel vorhalten, wenn nirgends ein Gegenstand ist, der sich darin spiegeln könnte?«[81])

f. »Und wenn einiges Bilder wären, so müssen sie doch nach wirklichen festen Dingen bez. Verhältnissen gemacht sein, nicht nach (bloss) gedachten und inhaltslosen; denn nichts kann vom Seinigen zum Bilde etwas geben, wenn (es) nicht das selber ist, was es durch solches Bild darstellt.«[82])

g. »Kein Beispiel ist grösser als das, wovon es ein Beispiel ist.«[83])

h. »Wenn die Sache zu verachten ist, kann das Bild nicht geachtet werden; das Bild folgt der Zuständlichkeit des Originals.«[84])

i. »Gestalt und Bild und Aehnlichkeit sind Accidenzen der Substanz«,[85]) den Accidenzen aber geht die Aufzeigung der Sache selbst voraus, zu der sie hinzukommen.[86])

Wenn die Seele nun das Bild des spiritus dei ist, so ist ihr Dasein nach den vorstehenden Sätzen durch Gottes Dasein bedingt, ihre uranfängliche Zuständlichkeit nach Gottes eigner Zuständlichkeit zu ermessen, sie selbst zwar im Verhältniss zu der göttlichen Substanz als ein Accidens derselben erwiesen, diese aber durch sie als ein Reales aufgezeigt, dessen qualitative Bestimmungen ihr als einer hieraus hervorgegangenen Substanz zwar gleichfalls zukommen, aber nur soweit durch ein Bild das Original selbst wiedergegeben werden kann.

---

[78]) Marc. 4,40: Vacua res quod est phantasma figuram capere non posset. So würde Christus das Brod nicht ein Bild seines Leibes genannt haben, wenn er nicht einen wahren Leib gehabt hätte.

[79]) Marc. 5,20: Utrobique veritas necesse habebit excludi, si effigies et similitudo et figura phantasmati vindicabitur. Vergl. Kant's: »Es kann sich Niemand eine Verneinung bestimmt denken, ohne dass er die entgegengesetzte Bejahung zum Grunde liegen habe« a. a. O. S. 456.

[80]) Res. Carn 30: Nam etsi figmentum veritatis in imagine est, imago ipsa in veritate est sui. Necesse est esse prius sibi, quo alii configuretur. De vacuo similitudo non competit. De nullo parabola non convenit.

[81]) Res. Carn. 20: Atque adeo, si omnia figurae, quid erit illud cujus figurae? quomodo speculum obtendes, si nusquam est facies?

[82]) Herm. 34: Si quae enim figurae sunt, ex rebus consistentibus fiant necesse est, non ex vacantibus, quia nihil potest ad similitudinem de suo praestare, nisi sit ipsum quod tali similitudine praestet.

[83]) Res. Carn. 38: Nullum vero exemplum majus est eo cujus est exemplum.

[84]) Marc. 3,10: Sequitur similitudo statum veritatis.

[85]) Marc. 5, 20: Quasi non et figura et similitudo et effigies substantiae quoque accedant.

[86]) Marc. 5, 11: Accidens enim est quod adscribitur, accidentia autem antecedit ipsius rei ostensio.

Digitized by Google

C. Zahl und Werth der naturalia animae im engern Sinne.

I.

Die Seele ist ein Reales, das heisst, ein selbst wirklich Existirendes (und »zur Existenz der Dinge Gehöriges«), da jedes Bild nach wirklichen Verhältnissen gemacht und in jedem Bild etwas vom Original enthalten sein muss (s. S. 24 c, e, f).

II.

Die Seele ist nichts Inhaltloses und Leeres, kein Scheinwesen oder Gedankending, sie ist eine Substanz.[87]) Und zwar ist die Seele eine abgeleitete Substanz im Verhältniss zum spiritus dei.[88])

So ist auch Gott bez. der spiritus dei, dessen Bild sie ist, nichts Inhaltloses und Leeres, entbehrt nicht der Substanz, [wenn auch keine Substanz seiner werth ist].[89])

»Wie nun kann das ohne Substanz sein, was aus seiner Substanz hervorgebracht wurde?«[90]) Denn nicht in Bezug auf (durch) Gesichtszüge und Conturen des Körpers, welche unter Menschen so sehr wechseln, ist der Mensch nach dem eingestaltigen und sich immer gleichbleibenden Gotte gebildet worden: sondern in der Substanz, welche er von Gott selber zog, d. h. (in der Substanz) der dem göttlichen Aussehen entsprechenden Seele, ist er mit dem Stempel der Willensfreiheit (als von dorther stammend) bezeichnet worden.[91])

III.

Die Seele ist ihrer Substanz nach einfach (substantia simplex, An. 22) bez. einförmig (uniformis duntaxat substantiae nomine, An. 10), wie auch Plato sie als *μονοειδής* im Phädon definirt.

---

[87]) Substanz heisst bei Tert: 1. der zur Annahme der Realität, d. h. im Sinne Tertullian's, irgendwelcher Körperlichkeit nöthige Stoff; 2. das stoffliche, d. h. das durch diesen und mit diesem Stoff zur Erscheinung kommende Wesen; 3. die stoffliche, d. h. die durch einen Stoff bedingte Seinsart: darum wechselt bei ihm mit »Substanz« auch öfter „Materie« [diese jedoch nicht im Sinne des Hermogenes zu verstehen], worüber ausser den bereits angeführten und noch anzuführenden Stellen, aus welchen die Bedeutung der Tertullianischen »Substanz« hervortritt, noch zu vergleichen ist De An. 32 in fine: Aliud est autem substantia, aliud natura substantiae, siquidem substantia propria est rei cujusque, natura vero potest esse communis. Suspice exemplum. Substantia est lapis, ferrum; duritia lapidis et ferri natura substantiae est.

[88]) Vergl. hiermit in Bezug auf Christus adv. Prax. 9: »Denn der Vater ist die ganze Substanz, der Sohn aber eine Ableitung und Sonderung aus der ganzen« (Substanz), und ib. 26: »Wenn er nun Gott von Gott ist, wie (wenn er) ein durch (eine eigene) Substanz bedingtes Wesen (wäre), so wird er doch nicht selbst Gott sein, sondern insoweit Gott, als er aus der Substanz Gottes selbst (abgeleitet ist), in welchem Betrachte er auch ein substantielles Wesen ist und gleichsam ein Theil der ganzen« (Substanz): Quodsi deus dei, tamquam substantiva res, non erit ipse deus, sed hactenus deus, quia ex ipsius dei substantia, qua et substantiva res est et ut portio aliqua totius.

[89]) Marc. 3, 10: Ceterum si ad certum spectamus, nulla substantia digna est, quam deus induat.

[90]) Prax. 7: Quanto magis quod ex ipsius substantia emissum est, sine substantia non erit?

[91]) Marc. 2, 5: Neque enim facie et corporalibus lineis tam variis in genere humano ad uniformem deum expressus est, sed in ea substantia quam ab ipso deo traxit, id est animae ad formam dei respondentis et arbitrii sui libertate et potestate signatus est.

Digitized by Google

1. Seele und Geist sind eins.

Es handelte sich hier zunächst darum, der Seele den Athem (spiritus) als eine besondere ihr innewohnende natürliche Substanz abzusprechen Solchen gegenüber, die auf Grund angestellter und angeblich sicherer Experimente behaupteten, dass manche Thiere lebten ohne zu athmen, da sie keine Athmungswerkzeuge besässen; dass sie also zwar Seele hätten, insofern sie lebten, aber nicht Athem, insofern sie nicht athmen könnten: woraus man folgerte, dass das Leben unabhängig sei vom Athem, Leben und Athem (also auch anima und spiritus) verschieden seien, und die vis vitalis in der Seele allein liege, mit der sich in gewissen Geschöpfen der Athem als besondere Substanz ohne dringende Nothwendigkeit verbinde.[92]) Bei der Zweideutigkeit von spiritus (Athem und Geist), waren solche Ansichten gewiss gefährlich: denn entweder konnte der in den höheren Geschöpfen wahrnehmbare Athem (spiritus) selbst als eine höhere, jenen Geschöpfen eigenthümliche Substanz angesehen und das Ansehen der anima, die sich auch in den niedrigsten Geschöpfen finden sollte, hierdurch verringert werden — was aber mit dem Schriftworte insofern nicht stimmen würde, als der Mensch zur anima viva, nicht zum spiritus vivus gemacht worden war (s. S. 13) — oder es konnte in dem in den höheren Geschöpfen wahrnehmbaren spiritus, der spiritus *κατ'ἐξοχήν*, d. h. der Geist Gottes, verstanden werden — was aber auch aus Rücksicht auf die aus dieser Annahme entstandenen Irrthümer des Hermogenes und Anderer abgelehnt werden musste — oder es konnten beide Anschauungsweisen combinirt und ebenso unter den Menschen ein Rangunterschied statuirt werden zwischen spiritales (Gottverwandte, *πνευματικοί*) und animales (Menschenkinder *ψυχικοί*, bz. Erdensöhne *χοϊκοί*), wie man unter den lebenden Geschöpfen überhaupt eine Rangordnung zwischen viventes — spirantes und bloss-viventes aufstellen zu können gemeint hatte.

Man sollte nun meinen, dass, wenn unsere obenstehende Auseinandersetzung über das Verhältniss von flatus zu spiritus richtig ist, Tertullian es leicht gehabt hätte, auf Grund dieses Verhältnisses die Identität von Leben und Athem, bez. von anima und spiritus auszusprechen. Denn war der flatus dei dem Menschen nicht blos auf — sondern auch eingehaucht, so musste die Einhauchung, die von Seite des von Gott hierfür bereits fertig gestellten Menschen eine Einathmung (spiritus) war, bei diesem nothwendig eine Ausathmung im Gefolge haben. Durch diese Reaction des Menschen auf die einhauchende Thätigkeit Gottes war also im Menschen selbst der ganze Athmungsprocess (spiritus) inaugurirt; da aber das Eingeathmete ein Ableger von dem belebenden spiritus dei war, so wurde durch diese der ersten Ausathmung vorangehende Einathmung (spiritus) zugleich der Anfang des Lebens im Menschen vermittelt.

Also ist der Anhauch Gottes (die Seele), sofern er auf den Menschen überging und von diesem als Einathmung aufgenommen wurde, im Verhältniss zur Athemthätigkeit des Menschen zunächst spiritus; insofern aber der Anhauch (die Seele), als vom lebendigen Gott ausgehend, in seiner Eigenschaft der Lebendigkeit nicht ausgelöscht

[92]) An. 10: Quidam volunt aliam illi (animae) substantiam naturalem inesse spiritum, quasi aliud sit vivere, quod venit ab anima, aliud spirare quod fiat a spiritu. Nam et animalibus non omnibus utrumque adesse; pleraque enim vivere solummodo, non etiam spirare eo quod non habeant organa spiritus, pulmones et arterias. Vergl. Aristoteles, De An. I, 5, 15: *φησὶ γὰρ τὴν ψυχὴν ἐκ τοῦ ὅλου εἰσιέναι ἀναπνεόντων, φερομένην ὑπό τῶν ἀνέμων. Οὐχ οἷόν τε δὴ τοῖς φυτοῖς τοῦτο συμβαίνειν, οὐδὲ τῶν ζώων ἐνίοις, εἴπερ μὴ πάντα ἀναπνέουσιν.*

Digitized by Google

werden konnte und sich bei seinem Uebergang auf den Menschen als vivificans äusserte, zugleich das Princip des Lebens, die vis vitalis, für den Menschen.

Insofern nun der auf das Fleisch übergegangene und mit diesem zu einer Lebenseinheit verschmolzene flatus dei »spiritus« genannt werden kann, kann auch die Seele als flatus factus ex spiritu von hier aus selbst »spiritus« genannt werden.

In der That geht Tertullian in dem Schlusscapitel zu dieser Frage (De An. 11 in.) von solchen Anschauungen aus, wenn er sagt: »Dass ich die Seele spiritus nenne, dazu zwingt mich die Rücksicht auf die vorliegende Frage, insofern man nämlich das Athmen einer andern Substanz zuschreibt. Wenn wir dies (das Athmen) der Seele beilegen, so dürfen wir sie spiritus, aber nur unter fester Bedingung, nennen, nicht auf Grund dessen was sie ist (status), sondern auf Grund dessen was sie thut (actus), nicht als Substanz, sondern als Thätigkeit, weil sie athmet, nicht weil sie eigentlich Athem (spiritus) ist; denn auch hauchen (flare) ist athmen (spirare). So bezeichnen wir die Seele, welche wir als flatus (Anhauch) auf Grund ihrer eigenthümlichen Beschaffenheit festhalten, jetzt als spiritus (Athem) aus den angegebenen zwingenden Gründen, und zwar nach dem Verhältniss von flare und spirare. Wo ihre Substanz in Frage kommt, heisst sie flatus; wo es sich um eine Thätigkeit der Substanz handelt, kann sie auch spiritus genannt werden... Die Schrift sagt es ja deutlich, dass der Mensch, durch Gottes Lebenshauch zur lebendigen Seele geworden, seitdem durch diese lebe und athme.«

Dass man von der ursprünglichen rein sinnlichen Bedeutung von spirare und spiritus auszugehen habe, wenn man Tertullian recht verstehen will, geht aus den Aeusserungen der Gegner hervor, »die betreffenden Thiere athmeten nicht, weil sie keine Athmungswerkzeuge, Lungen und Adern hätten; auch hätten sie keinen Athem, weil sie keine dergleichen Glieder hätten.« [93])

Aber auch wenn man unter spiritus nicht blos Athem, sondern Geist verstehen und behaupten wollte, dass Seele und Geist etwas ebenso Verschiedenes, selbständig neben einander Existirendes seien, wie man es von »Leben« und »Athem« behauptete, so konnte Tertullian aus den früher entwickelten und kurz vorher noch einmal angedeuteten Gründen nicht dulden, dass man entweder statt der Seele überhaupt den Geist setzte oder neben ihr den Geist als selbständiges gleichzeitiges Lebensprincip annahm. Denn selbst wo die Schrift von einem im Menschen waltenden Geiste redet, bezeichnet sie denselben deutlich als ein Accidens der Seele, insofern diese durch zeitweiliges Eingreifen höherer Mächte in eine besondere Verfassung gesetzt und in aussergewöhnlicher Weise erregt wird. So sagt er von Adam: »accidentiam spiritus passus est«, als er prophezeite: »Deswegen wird ein Mann Vater und Mutter verlassen und seinem Weibe anhangen, und sie werden sein Ein Fleisch«. Den Zustand aber, in dem sich Adam da befand, bezeichnet er als Entäusserung der Natur, veranlasst durch eine Kraftäusserung des heiligen Geistes, die die Prophezeihung bewirkte, [94]) Und in einer anderen Stelle sagt er in Bezug auf denselben Vorgang: »Das kam später hinzu, als Gott in ihn die Selbstverlassenheit senkte, eine Kraftäusserung des heiligen Geistes, in welcher die Prophetie besteht«. [95]) »Wenn also das

---

[93]) An. 10: Neque formica si membris hujusmodi caret, idcirco negabitur spirare, quasi solummodo vivens; — idcirco ea spiritu carere, quia flaturalibus artubus structa non sint.

[94]) An. 11: Accidit ecstasis super illum, sancti spiritus operatrix vis prophetiae.

[95]) An. 21: Hoc postea obvenit, quum in illum deus amentiam immisit, spiritalem vim, qua constat prophetia.

Digitized by Google

Geistige nicht als besondere Beschaffenheit in ihm war, so bleibt nur übrig, dass in ihm einzig und allein das ein natürliches Gut war, was als seelisch gewürdert wird und was wir nach dem, was es ist, als einfach und einförmig festhalten«.[96]) So fällt auf Saul in einer späteren Periode seines Lebens der Geist Gottes und macht ihn zum Propheten, noch später der böse Geist, der ihn zum Abfall veranlasst. Hieraus geht hervor, dass, wenn weder der Geist Gottes noch der des Bösen schon auf Grund der Geburt mit der Seele zusammen erzeugt wird, es sicher ist, dass sie allein ist, bevor beiderlei Geist auf sie kommt, und, wenn allein, einfach und einförmig als Substanz und nicht anders woher athmend (bez. Geist habend), als auf Grund ihrer substantiellen Eigenthümlichkeit und Bestimmung.[97])

Nur in einem Wesen standen Seele und Geist als gleichberechtigte naturalia neben einander: im Gottmenschen; denn auf diesen brauchte, insofern er als λόγος, d. h. ratio dei, immer auch der Geist Gottes war, der Geist Gottes nicht erst zu kommen (s. A. 99), während der Logos bei seiner Menschwerdung als Mensch auch eine menschliche Seele bekam.[98]) Dass auf den Messias, bloss als Menschensohn betrachtet, der Geist Gottes auch erst später kam, wird hierdurch nicht alterirt.[99]) Gewiss ist, dass vor ihm schon die Prophetie, d. h. das Reden vom Göttlichen ohne seiner eigenen Sinne dabei mächtig zu sein,[100]) erloschen war (adv. Marc. 5, 8 in med.); dass also seine lebenspendenden Worte die ureigensten Ausflüsse seines eigenen, mit Gott in einer Lebenseinheit stehenden Wesens sind.[101]) (Res. Carn. 39.)

Es muss anerkannt werden, dass Tertullian seinen, wie es scheint namentlich naturwissenschaftlichen Gegnern gegenüber nicht von seinem bez. dem soeben vorgetragenen Bibelstandpunkte ausgeht, sondern zunächst auf den ihrigen eingeht und sie von dort aus zu schlagen sucht. Er spricht da zunächst drei Grundsätze aus, die auch unserer Zeit noch als recht beherzigenswerthe empfohlen werden können:

1. Wenn wir nach der menschlichen Seele forschen, sollen wir unsere Beweisgründe nicht von Mücken und Ameisen hernehmen; man sollte bedenken, dass der Schöpfer allen Thieren die eigenthümlichen Lebensbedingungen nach der Anlage jeder Gattung zugetheilt bez. modificirt hat, so dass darum noch kein Schluss von der einen auf die andere Gattung zu machen ist.[102])

---

[96]) An. 21: Quodsi nec spiritale — proprium in illo fuit, superest, ut solum in illo et unicum fuerit naturale, quod censetur animale, quod statu simplex et uniforme defendimus.

[97]) An 11: Igitur si neque dei neque diaboli spiritus ex nativitate conseritur animae, solam eam constat ante eventum spiritus utriusque; si solam, et simplicem et uniformem substantiae nomine, atque ita non aliunde spirantem quam ex substantiae suae sorte. Von einer anderen ecstasis der Seele siehe die naturalia animae im weiteren Sinn.

[98]) Non poterat Christus inter homines nisi homo videri. Redde igitur Christo fidem suam, ut qui homo voluerit incedere, animam quoque humanae conditionis ostenderit. (Carn. Chr. 11.)

[99]) Marc. 5, 8: In quo Christo consistere haberet tota substantia spiritus non quasi postea obventura illi, qui semper spiritus dei fuerit, ante carnem quoque, ne ex hoc argumenteris prophetiam ad eum Christum pertinere, qui ut homo ex solo censu David postea consecuturus sit dei sui spiritum.

[100]) Marc. 1, 8: προφητής, i. e. non de suis sensibus.

[101]) Von der divinatio als naturale animae im engeren Sinne s. u.

[102]) An. 10: Quale est autem in examinatione humanae animae culicis atque formicae argumenta respicere, quando et vitalia pro cujusque generis dispositione omnibus propria animalibus temperaverit artifex deus, ut nulla inde conjectura captanda sit?

Digitized by Google

2. Daraus dass wir etwas nicht sehen, folgt noch nicht, dass es nicht sei: wir vermögen es vielleicht nur unserer beschränkten Sinnlichkeit wegen nicht wahrzunehmen. Wenn wir z. B. sehen, dass Thiere gehen, wohin sie wollen, Gegenstände vermeiden oder suchen, von deren Dasein sie sich nur durch Sehen haben überzeugen können, so folgt daraus, dass wir an ihnen keine Augen nach dem gewöhnlichen Schema bemerken, noch lange nicht, dass sie keine Sehwerkzeuge hätten: oder, so gewiss es ist, dass jedes Thier, und wäre es auch pünktchengross, sich von etwas nähren muss, um leben zu können, so gewiss ist es, dass es Fress-, Kau- und Verdauungswerkzeuge haben muss, wenn wir sie auch an ihm überhaupt nicht oder nicht in dem uns geläufigen Grad und Maass nachzuweisen vermögen. [103])

3. Die Sectionen an Todten beweisen nicht viel, da der Tod überhaupt eine Veränderung der Seinsart ist, bei einem auf künstliche oder gewaltsame Weise herbeigeführten Tode aber auch sonst Irrthümer unterlaufen können, wenn es sich um Geschöpfe handelt, mit deren Natur wir nicht vertraut sind. [104]) (So werden wohl auch die Vivisectionen immerhin nur eine relative Geltung beanspruchen können).

Zu dem Gegner gewendet, der von diesen Grundsätzen noch nicht zur Umkehr sich bewogen fühlt, fährt er nun fort: »Du glaubst also, dass etwas lebe ohne Athem, aber nicht, dass etwas athme ohne sichtbare Lungen? Athmen heisst doch Hauch aus sich selber treiben und Nichtleben heisst Hauch aus sich selber nicht treiben. Denn so muss ich sagen, wenn Athmen und Leben nicht dasselbe ist (s. o.). Es ist aber das Zeichen eines Todten, nicht (mehr) Hauch auszustossen[105]); also ist es Zeichen eines Lebenden, (noch) Hauch auszustossen. Da es nun aber auch Zeichen des Athmenden ist, Hauch auszustossen, so ist es auch Zeichen des Lebenden zu athmen[106]). (Man erwartet, dass Tertullian gesagt hätte »Athmen heisst Hauch ausstossen«, Leben heisst — nach Euch — Nichtathmen, also »nicht Hauch ausstossen«; nach der allgemeinen Annahme ist aber Nichtathmen das Zeichen eines Todten und Athmen das Zeichen eines Lebenden: da nun die Thiere, auf die ihr euch beruft — nach Eurer Angabe — nicht athmen, könnten sie — nach der allgemeinen Annahme — nicht leben; wir sehen aber, dass sie leben, also müssen sie auch athmen. Tertullian denkt aber daran, dass die Gegner auch sagen könnten: »Leben« heisst »Seele haben« und er nimmt an, dass sie, da sie wahrscheinlich für Nichtleben keine Definition gegeben hatten, sich hierfür der landläufigen Ansicht anschlossen, die den Vortheil hatte, dass sie (wegen flatus-Seele) für ihn mit seiner Ansicht von der lebendigen Seele sich vereinigen liess).

---

[103]) An. 10: Oculos habent ad videndum? Atquin et pergunt quo volunt et vitant et appetunt, quae videndo sciunt. Designa oculos, denota pupillas. Sed et exedunt tineae. Demonstra mandibulas, deprome genuinos. — Quodvis animal unius licet puncti aliquo alatur necesse est. Exhibeas pabuli transmittendi, decoquendi defaecandique membra. Quid ergo dicemus? Si per haec vivitur, erunt haec in omnibus utique, quae vivent, etsi non videntur, etsi non apprehenduntur prae mediocritate.

[104]) An. 10: Herophilus qui sexcentos exsecuit, ut naturam scrutaretur, qui hominem odit, ut nosset, nescio an omnia interna ejus liquido explorarit, ipsa morte mutuante quae vixerant, et morte non simplici, sed ipsa inter artificia exsectionis errante.

[105]) cf. Cic. Tusc. I, 9, 14: agere et efflare animam.

[106]) cf. An. 10: Vivere sine spiritu existimas aliquid, spirare sine pulmonibus non putas? Quid est, oro te, spirare? flatum, opinor, ex semet ipso agere. Quid est non vivere? flatum, opinor, ex semet ipso non agere. Hoc enim respondere debebo, si non idem est spirare, quod vivere. Sed mortui erit non agere flatum; ergo viventis est agere flatum. Sed et spirantis est agere flatum; ergo et spirare viventis est.

Digitized by Google

Nachdem Tertullian auf diese Weise die Identität von Athmen und Leben erschlossen hat, erwägt er, dass die Gegner ebensogut, wie sie den lungenlosen Thieren den Athem (spiritus) absprechen und nur Seele zusprechen wollten, auch den mit Athmungswerkzeugen versehenen Thieren die Seele absprechen und nur ein durch den Geist (spiritus) vermitteltes Leben zuweisen könnten, so dass der Seele nur ein Leben niederer Form geeignet haben oder ihr allenfalls eine neben dem Geiste geduldete Stellung im Leben höherer Thiere zugefallen sein würde. Dagegen aber kann er nun mit Recht sagen: Leben (d. h. nach Euch »Seele haben«) ist auch Athmen (spirare, d. h. nach Euch »Geist haben«), wenn einmal, wie oben gefolgert wurde, Athmen und Leben eins ist und wenn ferner wenigstens das nicht bestritten werden kann, dass die athmenden Geschöpfe auch leben.[107] »So kommt also das Ganze, Leben und Athmen, der zu, der das Leben zukommt, nämlich der Seele. Wenn du aber Geist und Seele als zwei verschiedene Substanzen trennst, dann trenne auch ihre Thätigkeiten; lass sie getrennt von einander hantiren: die Seele ohne Athem leben, den Geist ohne Leben athmen; lass das eine die Körper verlassen, das andere zurückbleiben und sich auf diese Weise Tod und Leben in Einem begegnen. Denn sind Geist und Seele zweierlei, so müssen sie von einander getrennt werden, und das eine bleiben, das andere weggehen können. Das ist aber nicht möglich; sie können nicht auf diese Weise getrennt werden, also können sie auch nicht zwei geschiedene Substanzen sein. Es können auch nicht zwei miteinander verwachsene Substanzen sein. Denn da die Substanzen durch ihre Thätigkeiten getrennt werden, so können Seele und Geist nicht miteinander zu einer Einheit verwachsen, wenn Leben und Athmen so durchaus verschieden sind. Wie könnt ihr beide auseinanderhalten, da ihr ihren Unterschied in den höheren Geschöpfen, in welchen ihr sie zulasst, selbst nicht anzugeben wisst? Ihr vermögt es eben so wenig, wie ihr zugeben müsst, dass Tag und Tageslicht begrifflich (und sprachlich) sich decken: So ist auch anima und spiritus eins. Denn Etwas (die Seele = der Tag) ist das selber (spiritus = lux), wodurch es sich äussert oder zur Geltung kommt.«[108]

Kurz, »der Geist ist nichts neben oder ausser der Seele Stehendes«; sondern er ist, wenn ein solches höheres Lebenselement zulässig ist, das was auch die Seele selber ist auf Grund des flatus«[109].

Dass die Valentinianer durch diese Entscheidung empfindlich berührt wurden, ist schon oben angedeutet worden und wird an anderen Stellen noch weiter ausgeführt werden.

2. Seele und Verstand sind eins.

Das zweite, was als besondere Substanz ausgeschlossen werden musste, wenn die Seele für einfach und einförmig gelten sollte, war der animus νοῦς am besten wohl mit Verstand zu übersetzen. An der durch Anaxagoras eingeführten Fassung des Begriffs von νοῦς tadelt Tertullian namentlich die Inconsequenz, mit welcher jener den νοῦς zwar für unvermischbar, damit also von der Seele für verschieden erklärt, aber doch auch sonst wieder selbst als Seele

---

[107]) An. 10: Utrumque si sine anima decurrere potuisset, non fuisset animae spirare, sed solummodo vivere. At enim vivere spirare est, si et spirare vivere.

[108]) An. 10 in fin.

[109]) An. 18: Neque spiritus extraneum quid, quam quod et ipsa per flatum.

Digitized by Google

bezeichnet habe.[108]) Obgleich sich Tertullian in diesem Tadel mit Aristoteles eins weiss, kann er sich doch anderweitig auch diesem nicht anschliessen, weil er, die Definition von νοῦς überhaupt vertagend, irgend »eine andere Art von νοῦς eingeführt habe, jenen göttlichen, den er dadurch, dass er ihn nebenher als nichtleidensfähig erklärte, ebenfalls der Gemeinschaft mit der Seele enthob.«[109]) [Zu dem Vorwurf der Vertagung der Definition vergl. Ritter, Geschichte der Philosophie, III. S. 197: »Aristoteles pflegt nach alterthümlicher Weise vorauszusetzen und hält es gar nicht für nöthig, dies zu beweisen, sondern deutet es nur an, dass auf eine ähnliche Weise die Vernunft (νοῦς) in uns ist, wie in Gott, da ja alle Dinge, welche sich selbst bewegen, auch das erste unbewegte Bewegende haben«.]

Tertullian sah sich deshalb genöthigt, gegen den νοῦς des Aristoteles wegen der ἀπάθεια desselben ebenso Front zu machen, wie gegen den des Anaxagoras wegen seiner ἀμιξία. Um seine Polemik gegen Aristoteles und zugleich die Begründung seiner Lehre von einem von der ψυχή nicht verschiedenen νοῦς zu verstehen, ist es nöthig, uns mit wenig Worten des Aristoteles Lehre vom νοῦς zu vergegenwärtigen.

a. Der νοῦς bei Aristoteles.

Hiernach ist der νοῦς zunächst ein der menschlichen Seele allein zukommendes Vermögen, welches später einmal als einzig Göttliches zur menschlichen Natur von aussen herantritt, aber so, dass es mit keiner Körperthätigkeit in ein Wechselverhältniss tritt und auch der Seele gegenüber in sehr reservirter Stellung verharret. Dieser νοῦς ist also substantiell unvermischbar, darum zu trennend (vom Menschen bez. der menschlichen Seele), d. h. einer Sonderexistenz fähig, mithin nichtleidensfähig, also auch unsterblich und unverderblich.

Da Aristoteles, seiner Regel von der Aufeinanderfolge der Seelenvermögen (nur scheinbar) zuwider, es als fraglich erscheinen lässt, ob nicht der νοῦς auch von den unter ihm stehenden Seelenvermögen gerade so gut getrennt werden könne, wie vom Körper, so würde die Nutzbarkeit eines solchen Princips im Seelenleben der Menschen sehr fraglich erscheinen müssen, wenn nicht Aristoteles durch Einschiebung eines vermittelnden dem (göttlichen) νοῦς verwandten Princips dafür gesorgt hätte, die Rangordnung unter den Seelenvermögen von Pflanze, Thier und Mensch aufrecht zu erhalten und doch dem Menschen durch eine gewisse Influenzirung von seiten des göttlichen νοῦς eine erhabene Sonderstellung vor Pflanze und Thier einzuräumen.

Jenes vermittelnde Princip ist ein im Menschen sich selbst entwickelnder νοῦς, welcher im Menschen zu Tage tritt, wenn »der unruhige Fluss der Empfindungen (bez. Wahrnehmungen), wie er in der Kindheit stattfindet, aufgehört hat in der Seele.«[110]) Diesem νοῦς gehen als

[108]) An. 12: Initium enim omnium commentatus animum, ut universitatis oscillum de illius axe suspendens, purumque eum affirmans et simplicem et incommiscibilem, hoc vel maxime titulo segregat ab animae commistione et tamen eundem alibi animam edicit.

[109]) An. 12: Denique et ipse definitionen animi quum differret, interim alterum animi genus pronuntiavit, illum divinum, quem rursus et impassibilem subostendens, abstulit et ipse eum a consortio animae.

[110]) Ritter a. a. O. S. 106. Wegen Mangels anderweitiger Hilfsmittel bei Abfassung der Arbeit folgte ich hier im Wesentlichen Ritter's und Ueberweg's Darstellung in ihrer Geschichte der Philosophie. Eine nachträgliche Vergleichung hat ergeben, dass auch Zeller in seiner Philosophie der Griechen bezüglich der hier behandelten Frage die Unklarheiten und Widersprüche des Aristoteles noch offen anerkennen muss.

Digitized by Google

Bewegungen in der Seele voraus die Einbildungskraft und die Erinnerung, die mit ihren Vorstellungen und Bildern wieder auf früheren Wahrnehmungen (Empfindungen) basiren [111]) denn der νοῦς übt seine Thätigkeit, das νοεῖν, an den äusseren Dingen nicht, wenn sie nicht von Wahrnehmung (Empfindung) begleitet sind [112]). »So ist ihm denn die sinnliche Vorstellung eine nothwendige Bedingung der verständigen Einsicht und zwar eine Bedingung, welche der verständigen Einsicht der Zeit nach vorausgehen muss« [113]), damit ist aber zunächst nur das erfahrungsmässige Wissen erklärt, das Wissen vom Dass, aber nicht vom Warum.

Der Verstand soll sich aber auch mit den Anfängen des Denkbaren und (schlechthin) Seienden beschäftigen; [114]) dazu reicht der im Menschen auf die eben angegebene Weise entwickelte νοῦς aber nicht aus: Er ist nur das Denken vom Erfahrungsmässigen, aber nicht von dem darüber Hinausliegenden [115]); mit ihm ist die Seele nur ein unerfüllter Ort der Ideen, eine unbeschriebene Tafel der Begriffe; [116]) er liefert den Stoff, welchen der andere νοῦς in Form bringt, die Fäden, an welche das höhere Denken anknüpft; [117]) das eigentliche reine Denken ist also nicht seine Sache, sondern er wird zum Denken durch jenen, gewissermaassen von Gott selbst, bewegt.

Darum heisst der bewegende und selbst unbewegte νοῦς, »der Alles wirkt,« der ποιητικός oder »der formgebende«; der »mit dem Körper entstehende (?) und vergehende« und »bei den leidentlichen Zuständen desselben mitbetheiligte« der »formempfangende«, der παθητικός.

b. Offenbare Stellung Tertullian's hierzu.

An des Aristoteles Ansichten im Allgemeinen hat nun Tertullian zunächst die allgemeine Beseelung auszusetzen: Die substantia animalis ist im Menschen allein anzutreffen, denn alle anderen Geschöpfe sind nur Gottes Werk sola vocali potestate (De Res. Carn. 5 in fin.), aber nicht Gottes Hauch [118]).

Und wenn Aristoteles auch der menschlichen Seele allein mit dem νοῦς etwas Göttliches vindicirt, so würde sich ihm Tertullian wohl bezüglich dieses Unterschieds der menschlichen Beseelung von der der andern Geschöpfe haben anschliessen können, aber doch als charakteristisches Merkmal dieses Unterschiedes die Begabung des Menschen mit dem animus divinus haben zurückweisen müssen, weil eben der Mensch gemacht ist in animam vivam.

Sodann konnte Tertullian von der biblischen Charakteristik des Schöpfers aus, wonach er Alles, was er machte, von vornherein gut gemacht hat, nicht zugeben, dass

---

[111]) Arist. De Anima 3, 7: *οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἡ ψυχή.* Ritter 110. Zeller 445.

[112]) Arist. De Sensu 6: *οὐδὲ νοεῖ ὁ νοῦς τὰ ἐκτὸς μὴ μετ' αἰσθήσεως ὄντα.* Ritt. 109. Zell. 138.

[113]) Ritter a. a. O. 110.

[114]) Magn. mor. 1, 34: *ὁ δὲ νοῦς ἐστὶ περὶ τὰς ἀρχὰς τῶν νοητῶν καὶ τῶν ὄντων.* Ritter S. 107.

[115]) De. An. III., 4: *ὁ ἄρα καλούμενος τῆς ψυχῆς νοῦς — οὐθέν ἐστιν ἐνεργείᾳ τῶν ὄντων πρὶν νοεῖν.* Ritter S. 114. Zeller 137 u. 438.

[116]) Ib: *τὴν ψυχὴν εἶναι τόπον εἰδῶν ἀλλὰ δυνάμει τὰ εἴδη.* Zeller 136.

[117]) De. An. III. 5: *ὥσπερ ἐν ἁπάσῃ τῇ φύσει ἐστί τι τὸ μὲν ὕλη ἑκάστῳ γένει, ἕτερον δὲ τὸ αἴτιον καὶ ποιητικὸν τῷ ποιεῖν· πάντα.* Ritter S. 114. Zeller 440.

[118]) An. 19: et si quis alius substantiam animalem in universa communicat, quae apud nos in homine privata res est, non modo ut dei opus, quod et cetera, sed ut dei flatus, quod haec sola.

Digitized by Google

irgend ein integrirender Bestandtheil des Seelenlebens, wie es doch der νοῦς (und namentlich der auf das Uebersinnliche gerichtete!) ist, erst später in die Seele eingeführt worden wäre bez. noch eingeführt würde. »Wir behaupten vielmehr, dass die Seele mit allem ihrem Zeug versehen geboren werde,« und können uns nicht der Ansicht Derer anschliessen, welche »behaupten, dass die Kindheit von der Seele allein eingenommen werde, insofern sie nur lebe, nicht auch erkenne.« [119]) Auch hier wieder tritt sein Grundsatz von der relativen Beschränktheit unseres Urtheils über ausser uns Liegendes hervor, wenn er meint, dass die Aeusserungen des Verstandes eben nur noch uns verborgen im Kinde liegen; dass man aber daraus nicht folgern könne, dass sie überhaupt nicht von der Entstehung an als zur Substanz der Seele gehörig ihr einwohnten. [120]) Kurz, wir werden auf den νοῦς dasselbe anwenden dürfen, was er (in unmittelbarer Verbindung mit einer Aeusserung über den νοῦς) vom spiritus behauptete: »Er ist nichts ausserhalb der Seele Stehendes oder von aussen an sie Herankommendes, und nichts weiter als was sie auch selber ist, insoweit sie flatus ist.« (An. 18, s. A. 109.)

Den Haupteinwand aber gegen des Aristoteles νοῦς bietet dem Tertullian die Impassibilität des letzteren. Tertullian sieht also im Allgemeinen von dem νοῦς παθητικός vollständig ab, und mit Recht; denn es wird sich im Lauf der Entwicklung zeigen, resp. hat sich schon daraus ergeben, dass er diesen auch nach Aristoteles sehr wohl als substantivum animae betrachten konnte; er würde nur insofern denselben nicht haben acceptiren können, als dieser (und damit wohl auch die Seele) von Aristoteles als φθαρτός bezeichnet worden war. Tertullian war jedenfalls nicht gehalten, dem Aristoteles in seine »unklare und widerspruchsvolle« Unterscheidung des νοῦς zu folgen, da nicht geleugnet werden kann, dass Aristoteles selbst in vielen Stellen ebensowenig durchblicken lässt, von welchem νοῦς er überhaupt spreche, wie er an keiner »über die Natur der leidenden Vernunft einen nähern Aufschluss« gewährt. Da er ferner der ψυχή das νοεῖν ebenso zuweist wie dem νοῦς, bei welcher »durchgängigen Wechselwirkung von Vernunft und Sinnlichkeit die Lücke nur um so fühlbarer wird, welche die Lehre vom Nus zwischen beiden offen lässt«, und er auch zwischen dem νοῦς-θεός (Gott) und dem νοῦς-θεῖος (dem in den Menschen eintretenden göttlichen Verstand) eine sichere Scheidung nicht vollzieht, so wendet sich Tertullian scheinbar allein gegen den letzteren, den νοῦς ποιητικός. Denn wenn die Schreibtafel einmal gegeben war, musste der Schreiber die Hauptsache sein.

Tertullian hätte nun sagen können: der νοῦς (ποιητικός) ist damit schon als leidend ausgesprochen, dass er (der göttliche!) seinen Eintritt in den Menschen so lange verschieben muss, bis ihm der Boden darin geebnet ist, und dass er nicht eher bewegen kann, als bis ihm hinlänglicher Stoff zum Eingreifen geboten ist. (Vgl. Zeller S. 456 f.). Damit hätte aber Tertullian noch nicht das bewiesen, worauf es ihm ankam: die substantielle Einheit der Seele. Um diese zu beweisen, verfolgt er ungefähr — denn auch er verhält sich in dieser heiklen Frage etwas knapp und dunkel — folgenden Gedankengang:

---

[119]) An. 19: Quam dicimus cum omni instructu suo nasci. Volunt infantiam sola anima contineri, qua tantummodo vivat, non ut pariter sapiat. Vgl. G. A. II, 3 bei Zeller 439, u. a.: λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον.

[120]) Omnia naturalia animae ut substantiva ejus ipsi inesse et cum ipsa procedere atque proficere... ex seminibus scil. insitis et occultis per infantiam, quae sunt et intellectus. (An. 20.)

Digitized by Google

c. Muthmaassicher Gedankengang Tertullian's, um die Einheit von ψυχή und νοῦς gegen Aristoteles zu retten.

Nach Aristoteles sind auch die Sinneswahrnehmungen (Empfindungen) Leidenszustände [121]), und mit Recht; denn (etwas) empfinden (sentire) heisst (etwas) leiden, weil (etwas) leiden (etwas) empfinden heisst — wobei Tertullian auch die Doppelsinnigkeit des lateinischen sentire zu statten kommt; demgemäss ist auch das Bewegtwerden ein Leiden; denn nach Aristoteles sind die Vorstellungen der Einbildungskraft und die Erinnerungen »Bewegungen der Seele, welche aus einer früheren Empfindung ihren Ursprung haben«; [122]) demgemäss ist auch das verstandesmässige Erkennen (sapere = φρονεῖν?) ein Leiden: denn es wird von Aristoteles selbst im letzten Grunde auf die Sinneswahrnehmungen (Empfindungen) zurückgeführt. [123]) Also ist der Verstand, das Resultat dieser Entwicklung, leidensfähig. [124])

Aber, könnte man sagen, das leugnet ja Aristoteles gar nicht; denn das, was bis jetzt gefolgert worden ist, hat nur Bezug auf den gemeinen, erfahrungsmässigen Verstand, den Aristoteles ja selbst παθητικός nennt.

Ganz recht! aber man bedenke doch, dass dieser νοῦς sich zum andern verhält wie der Stoff zur Form, bez. »das formempfangende zu dem formgebenden Princip«, die Schreibtafel zu dem darauf Schreibenden, der Ort zu dem darauf Pflanzenden. Wird der göttliche Pflanzer nicht damit leidend, dass er seine veredelnde und grossziehende Thätigkeit so lange an sich halten muss, bis es Andern gefallen hat, den Boden dazu gehörig zu bestellen? Ist es kein Leiden, wenn der göttliche Formgeber seine kunstvolle Thätigkeit so lange aufschieben muss, bis die Sinne ihm hinlänglich vorgearbeitet haben? Ist der göttliche Schreiber, der sein Pergament durch alle jene Vorgänge erst imprägnirt werden lassen muss, bis er es mit seinen reinen Begriffen erfüllen kann, wirklich so unabhängig von dem Vorausgehenden, dass er als impassibilis erscheinen kann? Und wie soll man sich die Verbindung des höheren νοῦς mit dem niederen denken? Er muss mit ihm doch in irgend eine Berührung treten, er muss ihn anstossen, wenn er ihn bewegt, sich mit ihm in irgend einer Weise befassen, wenn er ihn bepflanzt oder beschreibt; er wird also auch von diesem Gesichtspunkte aus an dem Leiden des niederen in gewisser Weise participiren, ganz abgesehen davon, dass er seine Thätigkeit immer nach der Vorbereitung jenes wird einrichten müssen. Wenn er nun durch schlechte Vorbereitung sein Werk beschränkt sieht, dem Göttlichen kaum Durchbruch verhelfen kann im Menschlichen: sollte das nicht auch ein Leiden sein? Gewiss! der νοῦς ποιητικός wird vom Leiden — und wäre es auch ein mittelbares — kaum freigesprochen werden können. (Zur Begründung vergl. die Lehre von Stoff und Form bei

---

[121]) Arist. An. II. 5: ἡ δ'αἴσθησις ἐν τῷ κινεῖσθαι καὶ πάσχειν συμβαίνει. Ritter S. 106. Tert. An. 12: Et sensus passiones fecit Aristoteles. Dass A. zuweilen die sinnl. Wahrn. nur bedingungsweise ein Leiden nennt, ist hierbei nebensächlich. Uebrigens betrachtet auch T. die sinnl. Wahrn. nicht »einfach als leidentliches Aufnehmen des Gegebenen«. (Vgl. Zeller, S. 134).

[122]) Arist. Mem. 1: ἡ δὲ μνήμη καὶ ἡ τῶν νοητῶν, οὐκ ἄνευ φαντάσματός ἐστιν. Ritter S. 111. An. III, 7: Τῇ δὲ διανοητικῇ ψυχῇ τὰ φαντάσματα οἷον αἰσθήματα ὑπάρχει. Ritter S. 110. Vgl. An. III, 8 bei Zeller S. 133. Zur Bewegung u. s. w. als Leiden: Zeller S. 268, 3, 4 und 421 f.

[123]) De Mem. 1: Συμβαίνει γὰρ τὸ αὐτὸ πάθος ἐν τῷ νοεῖν ὅπερ καὶ ἐν τῷ διαγράφειν, u. s. w. Ritter S. 110. Zeller S. 445.

[124]) Tert. An. 12: Et sentire enim pati est, quia pati sentire est, proinde et sapere sentire est, et moveri sentire est, ita totum pati est.

Digitized by Google

Zeller S. 251, von der Bewegung S. 279 f.; zu den bei Nichtannahme dieser Argumente sich ergebenden Widersprüchen vergl. ebenda S. 456 ff.)

Dass dem Scharfsinn des Aristoteles selbst diese Möglichkeit nicht entging, zeigt der Versuch, die allgemeinen Sätze über das Verhältniss des Leidens und Thuns eines Bewegenden zum Bewegten zu beschränken, wenn er sagt: »das unbewegliche Bewegende (Gott bez. der νοῦς) berührt zwar das Bewegte, wird aber nicht wieder von ihm berührt; so sagen wir ja auch, der Traurige rühre uns, aber wir nicht ihn«[125]). Ganz abgesehen von dem engen Begriff des Leidens, den nach letzterem Vergleich Aristoteles angenommen zu haben scheint, und welchen wir mit Tertullian nicht anzunehmen vermögen, lässt sich auch auf Grund eines bei Gelegenheit dieses Versuches vorkommenden Satzes die Passibilität des νοῦς aus Aristoteles Lehre vom bewegenden Unbewegten selbst folgern.

Denn er sagt, jene allgemeinen Sätze über das Verhältniss des Bewegenden zum Bewegten fänden nur Anwendung, wo das Bewegende Vermögen habe bewegt zu werden oder zu leiden.[126]) Indem er nun behauptet, »das νοητόν (Gott, das Absolute, τὸ κινοῦν ἀκίνητον) bewegt zuerst den νοῦς, dieser aber bewegt das andere« legt er dem bewegenden νοῦς die Fähigkeit bei bewegt zu werden, d. h. zu leiden.[127])

In welchem Verhältniss steht nun der νοῦς zur Seele? Insofern diese von Aristoteles als διανοητική, als νοητική, als νοοῦσα bezeichnet wird, muss der νοῦς auch mit ihr in irgend einer Verbindung stehen. Denn wenn wir auch nach Aristoteles nur die Thätigkeit des niederen νοῦς mit auf die Seele bezögen, so würde doch nach dem Vorausgehenden auch die des höhern auf irgend eine Weise in oder mit der Seele verlaufend zu denken sein.[128]) Vgl. Zeller S. 442: »Er zieht sich schliesslich auf den unklaren und widerspruchsvoll zusammengesetzten Begriff der leidenden Vernunft zurück, als ob nicht er selbst uns anderswo gesagt hätte, dass das Leiden nur dem Stofflichen zukomme, zu welchem sich die Vernunft in keiner Beziehung rechnen lässt.« Kurz, »überall zeigt sich ein ungelöster Dualismus« (S. 456).

d. Tertullian's Entscheidung.

»Wenn es nun feststeht, dass die Seele das leidet, was zu leiden ihr Loos ist, so wird sie auch entweder durch den Verstand [den παθητικός, insofern dieser, ihr höchstes Vermögen, vom ποιητικός influenzirt wird?] leiden und mit dem Verstand [dem ποιητικός,

---

[125]) De gen. et corr. 1, 6. Vgl. Zeller S. 281 und 269: »Dass dies freilich nicht mehr ist, als ein Spiel mit Worten, liegt am Tage«.

[126]) Ritter, a. a. O. S. 202.

[127]) Met. XII, 7: τὸ κινοῦν κινούμενον — νοῦς ὑπὸ τοῦ νοητοῦ κινεῖται — κινούμενον δὲ τἆλλα κινεῖ. Ritter, a. a. O. S. 201.

[128]) Vergl. Ritter, a. a. O. S. 113: »Unvermischt zwar und leidenlos ist die Vernunft im Ganzen, aber nicht in dem einzelnen Wesen und in der Seele desselben, sondern in dieser entsteht die Vernunft und geht aus dem Vermögen in die Wirklichkeit über; es findet mithin ein Leiden in der Vernunft statt, indem die Vernunft in den einzelnen Wesen bewirkt wird« und ib. S. 116 Aristoteles' Worte selbst: τὸ δὲ ζητούμενον τοῦτ' ἔστι, τίς ἡ τῆς κινήσεως ἀρχὴ ἐν τῇ ψυχῇ. δῆλον δὲ ὥσπερ ἐν τῷ ὅλῳ, θεὰς καὶ πᾶν ἐκείνῳ. κινεῖ γάρ πως πάντα τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον. λόγου δ'ἀρχὴ οὐ λόγος, ἀλλά τι κρεῖττον, und ib. S. 114: ἀνάγκη καὶ ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχειν ταύτας τὰς διαφοράς καί ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις οἷον τὸ φῶς. Zeller S. 440.

Digitized by Google

insofern dieser unter dem νοητὸν ebenso steht, wie die Seele unter ihm?]: dann aber muss der Verstand mit ihr verwachsen sein (gegen Anaxagoras) und kann nicht als impassibilis erst eingeführt werden (gegen Aristoteles); oder wenn sie nicht durch den Verstand leidet, auch nicht mit dem Verstand leidet, wird sie mit dem nicht verwachsen sein, mit dem sie nichts leidet und der (mit ihr) selbst nichts leidet. Leidet sie aber nichts durch ihn und mit ihm, dann wird sie auch nicht durch ihn empfinden, erkennen und bewegt werden, wie man doch behauptet«, wenn der Verstand über Alles sein Licht ausgiessen soll (De An. 12 in med.) »Nicht verschieden sind die Wohnsitze für Empfindung und Erkenntniss, d. h. Seele und Verstand.« »Wären die beiden verschieden, dann müsste allemal das eine von ihnen nicht da sein, wenn das andere mit seinen Funktionen operirt. Du wirst freilich meinen, dass der Verstand von der Seele entfernt sei, wenn wir einmal (geistig) so afficirt werden, dass wir uns nicht bewusst sind, etwas gesehen oder gehört zu haben, weil der Verstand anderswo gewesen sei; mit ebenso viel Recht kann ich dann behaupten, dass auch die Seele nichts gesehen und gehört habe, weil sie mit ihrem Vermögen, d. h. mit dem Verstande, anders wo war. Denn wenn der Mensch bewusstlos bez. geistesabwesend ist (dementit), ist die Seele bewusstlos unter Mitleidenschaft des Verstandes, aber nicht unter Entfernung desselben. Und wenn endlich die Seele ganz weggeht, wird auch kein Verstand im Menschen gefunden; so sehr folgt er jener überall hin, dass er nicht einmal am Ende heimlich zurückbleibt«. (De An. 18.)

»Wenn aber eine solche Trennung angenommen wird, dass sie ihrer Substanz nach zwei verschiedene Dinge wären, so wird dem einen Leiden, Empfindung, jegliche Erkenntniss, Thätigkeit und Bewegung zukommen, dem anderen aber Musse, Ruhe, Unthätigkeit (stupor) und Wirkungslosigkeit (nulla causa), so dass entweder die Seele oder der Verstand feiern würde.« [129]) »Da es nun aber feststeht, dass alles dieses der Seele und dem Verstande zugeschrieben wird, so wird man mit Democrit ihren Unterschied aufheben und aus beiden eine Einheit machen dürfen.« (De An. 12.)

Fragt es sich nun noch, wie diese Einheit entstanden bez. existirend zu denken sei, ob auf Grund einer einheitlichen Anlage (ex unius dispositione), so entscheidet sich Tertullian dafür, anzunehmen, »dass der Verstand mit der Seele verwachsen (concretus) sei, und zwar nicht als ein anderer an Substanz, sondern als eine Thätigkeit (officium) der Substanz« (De An. 12 in fin.), von der Entstehung an dieser zukommend.[130]) Denn auch der Sprachgebrauch des Volkes, der Gelehrten, der Schrift weist der Seele die Oberhand (principalitas) und höchste Gewalt zu (summa omnis), so dass die Seele und nicht der Verstand den Kern der dem Leibe entgegengesetzten Substanz ausmacht (substantiae massa); die Seele, in deren substantieller Einheit (substantiae unio) der Verstand als Werkzeug (instrumentum), nicht als Protector (patrocinium) erscheint. (De An. 13.)

»Demgemäss verstehen wir unter animus bez. mens, griech. νοῦς, nur eine besondere Verfassung (suggestus) und Einrichtung (structus) der Seele, welche ihr eingeboren und eingepflanzt und von Geburt an eigen ist, vermöge welcher sie handelt und erkennt (sapit) und in deren Besitz (quem secum habens) sie sich aus sich selbst in sich

[129]) Ganz im Sinne des Aristotelischen Verhältnisses vom unbewegten Bewegenden zum (1.) bewegten Bewegenden!

[130]) An. 13: Naturale officium substantiae.

Digitized by Google

selber bewegt, so dass sie durch sie wie von einer anderen Substanz bewegt zu werden scheint«. (De An. 12 init.)

e. Hierdurch betroffene Gegner.

Wenn Tertullian dadurch, dass er Geist und Verstand nicht neben der Seele als selbständige Substanzen anerkannte, sondern in ihr als ureigene Bestimmungen aufwies, die Einheit der Seele nachzuweisen bestrebt war, so hat er hiermit einen wichtigen Beitrag zur Zurückweisung gnostischer Irrthümer geliefert. Namentlich ist es das System des Valentin, welches durch die Lehre von der Einfachheit der Seele eine totale Verschiebung bez. Erschütterung erfahren musste. Denn ist eine Scheidung zwischen spiritus und animus nicht zulässig, so auch nicht zwischen homines spiritales, animales bez. choici, wie sie nach Tertullian im System des Valentin gemacht wurde.[131]) Vielmehr kann Tertullian mit Recht schliessen: »Wenn also die Natur der Seele von Anfang an im ersten Menschen einförmig war, bevor so viele Anlagen aus ihr sich entwickelten, so wird sie nicht vielfältig geworden sein, nachdem so viele Anlagen sich aus ihr entwickelt haben, also auch nicht dreiförmig (De An. 21 init.): und wenn man der Seele eine Dreiheit zuschreiben müsste, so würde sie ihr nur auf Grund accidentieller Veränderung, aber nicht auf Grund natürlicher Einrichtung beizulegen sein.« (De An. 21 in fin.)

Ist ferner ein *νοῦς* im Sinne des Anaxagoras bez. Aristoteles nicht zulässig, so ist es auch nicht ein solcher im Sinne des Valentin[132]): denn auch der Valentinianische *νοῦς*, der dem Vater (dem Urgrund *βύθος* = *κινοῦν ἀκίνητον* des Aristoteles) sehr ähnlich und gleich ist in Allem, vermag allein die unermessliche und unbegreifliche Grösse des Vaters zu erfassen; daher er auch selbst »Vater« und »aller Dinge Anfang« und *κατ'ἐξοχήν* »Monogenes« genannt wird (wie bei Aristoteles die göttliche Vernunft von der Gott-Vernunft oft kaum auseinander zu halten ist); auch dieser *νοῦς* zeugt Wort und Leben aus sich heraus (adv. Valent. 7; wie bei Aristoteles der erste Bewegte [*νοῦς*] das andere bewegt). Auch dieser *νοῦς*, der Kenntniss des Vaters allein sich erfreuend, hat den Willen und das Bestreben, so viel an ihm ist, den unter ihm Stehenden seine Kenntniss mitzutheilen (adv. Valent. 9) und wird hierdurch auch immer leidensfähiger, was schon durch seine Geburt angebahnt, durch sein eignes Zeugen nicht ausgeschlossen und durch sein Mitleid mit der Unkenntniss der anderen sicher bezeugt ist, (gerade so wie der *νοῦς ποιητικός* des Aristoteles in seiner Einwirkung auf den *παθητικός* bez. auf die Seele von einem gewissen Mitleiden nicht freigesprochen werden kann.)[133])

IV.

Ist die Seele eine einzelne, einfache und an sich ganze (de suo tota) Substanz, so kann sie ebensowenig anderswoher zusammengesetzt, als aus sich theilbar und auch nicht auflöslich sein.[134]) Denn, könnte sie getheilt werden, dann könnte sie auch aufgelöst werden; dann aber müsste sie, da aufgelöst werden so viel ist wie sterben, auch sterblich sein.

[131]) Adv. Val. 29: Triformem naturam primordio professi, et tamen invenitam in Adam, inde jam dividunt per singulares generum proprietates: genus choicum, animale, spiritale.

[132]) An. 12: Ille Valentini Monogenes ex patre *βύθῳ* et matre *σιγῇ*.

[133]) Ueber die Wichtigkeit dieser Einheit für Tertullian's Erkenntnisstheorie cf. No. XVIII der naturalia animae im engeren Sinne.

[134]) An. 14: Non magis instructilis aliunde quam divisibilis ex se, quia nec dissolubilis.

Digitized by Google

V.

Weil sie aber nichtzusammengesetzt, unauflöslich und untheilbar ist, ist sie auch unsterblich (De An. 9. 14. 51). Sie ist es also nicht blos nach Analogie der aus dem Alten immer neu wiedererstehenden Schöpfung und des beständigen Kreislaufs des Lebens,[135]) sondern auf Grund ihrer natürlichen Einrichtung.[136])

Aus demselben Grunde, aus welchem sie unsterblich ist, ist sie auch unverloren und unvergänglich.[137])

Unsterblich aber ist sie nicht blos auf Grund ihrer natürlichen Einrichtung, sondern auch auf Grund ihrer Entstehung überhaupt; schon als tradux spiritus dei vivificantis muss sie unvertilgbar sein[138]); so hat sie in der Unsterblichkeit ein Zeugniss ihres göttlichen Ursprungs, einen Zug vom göttlichen Original.[139])

VI.

Was unsterblich ist, erleidet keine Verringerung; die Seele vergeht, wenn sie verkleinert wird;[140]) würde sie aber vergehen, so würde sie gänzlich nicht mehr sein, was sie gewesen ist. (De Res. Carn. 55, s. A. 54.)

Eben so wenig wie sie an Substanz wächst, nimmt sie an Substanz ab; sie kann in dieser Hinsicht nicht verändert werden und bleibt immer sie selber; wenn sie Veränderung so erleidet, dass sie verliert, was sie war, wird sie nicht mehr die sein, welche sie war.[141]) Darum darf man den Schlaf nicht für eine Verringerung des Lebensgeistes (animalis spiritus) halten, wie die Epikureer, oder für eine Absonderung des miteingepflanzten spiritus, wie Strato, oder für einen Mangel an Athem (spiritus) wie Demokrit (Vergl. De An. 43 init.), weil der Athem ein Zeichen von der Lebensthätigkeit der Seele ist, und die Seele in diesem Sinn auch spiritus genannt werden kann. (S. No. III, 1.)

VII.

Was unsterblich ist, ist in steter Bewegung, stets in Thätigkeit, der Ruhe nie unterworfen; denn nichts was unsterblich ist, lässt ein Ende seiner Thätigkeit zu.[142]) Darum kann man den Schlaf auch nicht, wie die Stoiker, als eine Erschlaffung der Sinneskraft ansehen, weil die Sensualität ebenfalls ein naturale animae im engeren Sinne ist. »Nie ist darum die Seele ganz unthätig und in vollständiger Ruhe befindlich. Immer, auch

---

[135]) Res. Carn. 12: Universa conditio recidiva; und: totus hic ordo revolubilis rerum.

[136]) Res. Carn. 35: Anima immortalis natura recognoscitur.

[137]) Res. Carn. 35: Salva et non interibilis per immortalitatem.

[138]) An. 41: Exstingui non potest, quia a deo est.

[139]) An. 24: Anima immortalis ut hoc sit divinitatis; cf. Marc. 2, 9: Habens illas utique lineas dei, qua immortalis, etc.

[140]) An. 43: Perit anima, si minoratur.

[141]) An. 37: Ceterum animam substantia crescere negandum est, ne etiam decrescere substantia dicatur, atque ita et defectura credatur. — An. 32: Nec mutari potest, ne non sit ipsa. — Enimvero si demutationem capit amittens quod fuit non erit, quae fuit; et si quae fuit, non erit. — Ueber die Unverringerbarkeit Gottes s. Theil I. gegen Hermogenes.

[142]) An. 43: Animam ut semper mobilem et semper exercitam numquam succedere quieti, alienae scilicet a statu immortalitatis; nihil enim immortale finem operis sui admittit, somnus autem finis est operis.

Digitized by Google

im Schlaf, im Traum, ist sie unterwegs zu Wasser und zu Lande, handelt in Geschäften, arbeitet, spielt, betrübt und freut sich, geht Erlaubtem und Unerlaubtem nach und zeigt, dass sie auch ohne Verbindung mit dem (menschlichen) Körper sehr vieles vermag, da sie mit eigenen Gliedern versehen ist (De An. 43, in fin.), deren sie sich bedient, wenn sie der Beihülfe der Glieder jenes entbehrt«. [143])

Von der Beziehung auf das Traumleben der Seele aus wird es dem Tertullian, der den Schlaf als Bild und Spiegel des Todes auffasst, nicht schwer, (bei seinen Ansichten vom Verhältniss des Bildes zum Original), den Fortbestand der Seele per analogiam auch zu erweisen, wenn er sagt: »Die Seele fällt nicht einmal in den Schlaf mit dem Körper; wirft sich auch da nicht mit dem Fleisch zur Ruhe nieder, sondern wird bewegt und hin und her geworfen im Schlaf und hält sich ruhelos immerdar aufrecht. So fällt sie auch nicht in den wirklichen Tod (veritatem mortis), da sie nicht einmal in den bildlichen stürzt« (imaginem ejus: De Res. Carn. 18 in med.) Und wenn sie, vom Körper getrennt, in der Unterwelt die Wiederverbindung mit diesem zur Auferstehung und zum Gericht erwartet, so wird sie auch dort nicht ruhen und schlafen. »Denn die Seelen schlafen auch in den Lebenden nicht; nur den Körpern, denen der Tod zukommt, kommt auch der Schlaf, sein Spiegelbild, zu.« (De An. 58 init.)

Freilich ist die Seele immerhin in Bezug auf ihre selbständige Thätigkeit beschränkt; ihre Kräfte reichen zwar hierfür (allein) aus, aber nicht weit genug; sie genügt sich zwar an und für sich, selbständig vorzugehen, aber nicht kräftig — oder sagen wir vielmehr — nicht augenfällig genug; das Feld ihrer ureigenen Thätigkeit umfasst nur Denken, Wollen, Begehren, Beschliessen.[144]) Der blosse Gedanke, der reine Wille sind ihre eigensten Thätigkeiten;[145]) der Gedanke ist, auch ohne ausgeführt zu werden, eine That (de Res. Carn. 17); der Wille ist der Ursprung der That, ja selbst eine That; denn die Seele kann z. B. das Verbotene doch verlockend genug sich vorstellen und vorschnell im Wollen die Ausführung anticipiren.[146]) Darum ist nicht bloss das ein Vergehen, was, nachdem es (vermittelst des Fleisches) Gestalt gewonnen (ut corpus), als ein factum zu Tage tritt, sondern auch das, was in den geheimsten Falten des Willens verborgen, dem Wollenden und Gott allein als ursprünglich beabsichtigt bekannt ist.[147]) Darum unterscheidet der Herr die Lustbegierde (concupiscentia) nicht von der wollüstigen That.[148]) Darum wird die im Selbstbewusstsein allein zu Tage getretene (Lust-) Empfindung (sensus) der Seele als ausgeführte That

---

[143]) An. 46: Vacans illa a solatio alieno, non quiescit et si caret opera membrorum corporalium, suis utitur. Cf. An. 9: Habens et ceteros artus, per quos et in cogitatibus utitur et in somniis fungitur.

[144]) Res. Carn. 17: Ad agendum minus de suo sufficit; habet enim de suo solummodo cogitare, velle cupere, disponere . . . Membra animae non sufficiunt ad agendum perfecte.

[145]) An. 58: Sed nec omnia opera cum carnis ministerio partitur; nam et solos cogitatus et nudas voluntates censura divina persequitur.

[146]) Poen 5: Quod prohibetur administrare, satis periculose animus sibi repraesentat et tamen per voluntatem expungit effectum; cf. Res. Carn. 45: Omnis consummatio atque perfectio, etsi ordine postumat, effectu anticipat.

[147]) Poen. 3: Neque enim, si mediocritas humana e factis solum judicat, quia voluntatis latebris par non est, idcirco crimina ejus etiam sub deo negligamus.

[148]) C. F. II, 2: Concupiscentiam dominus ampliando legem a facto stupri non discernit in poena; cf. An. 58 s. A. 145.

Digitized by Google

angerechnet.[149]) Es hindert nichts, für das selbstthätige Verhalten der Seele auch im wachen Körper das Bild zu benutzen, dessen sich Tertullian zur Veranschaulichung ihrer Thätigkeit im schlafenden Körper bedient (De An. 45): »Stelle dir (sie als) einen Gladiator vor ohne Waffen oder als einen Wagenlenker ohne Gefährt, die jede Haltung und Bemühung ihrer Hantirung durch Gesten darstellen, die kämpfen und streiten, aber im Scheinmanöver, wobei das zu geschehen scheint, was doch als wirklich geschehend nicht wahrgenommen wird; denn es geschieht nur, soweit die zur wirklichen Ausführung nothwendigen Massregeln in Betracht kommen (actu), aber nicht im vollen Umfang, mit allen Bedingungen und Erfordernissen der Ausführung (effectu).« Wenn die Handlungen der Seele auch der menschlichen Beschränktheit als Thaten erscheinen sollen, so muss sie sich der Beihülfe des menschlichen Körpers bedienen, durch den sie das, was ihr als That vorschwebt, auch zur allgemein sichtbaren Erscheinung bringt (De Res. Carn. 17).[150])

So kennt auch das Original, Gottes Natur, keine Ruhe, kein Feiern (otium), kein Aussetzen seiner Thätigkeit (cessare):[151]) und gerade sein Handeln giebt einen Massstab ab für seine Beurtheilung.[152]) Würde sein Wesen einmal feiern, dann wäre es nicht.[153]) Dass diese stete Thätigkeit bei dem Gott der Abstraction, dem Gott der Philosophen (adv. Marc. 2,27) oder Gott dem Vater freilich nur als eine im Inneren desselben vor sich gehende zu denken sei, vergisst Tertullian anderswo nicht hervorzuheben. —[154])

VIII.

Wenn das Zurückgehen auf ihre Entstehung die Seele auf der einen Seite als unsterblich erscheinen lässt, so bezeichnet es sie auf der anderen Seite doch als nicht ewig; denn als Bild ist sie später als ihr Original; sie ist also im Verhältniss zu diesem zeitlich beschränkt und nicht anfangslos, wenn sie auch früher war als der Körper, in den sie einging.[155]) Was aber zeitlich beschränkt ist, ist nicht ewig.[156]) Die Ewigkeit ist also kein naturale der Seele, sondern Gottes allein (Adv. Marc. 1,3; s. o. Theil I, 2.)

IX.

Als zeitlich beschränkt hat sie einen Ursprung bez. Urheber; sie ist also geboren bez. gemacht (An. 4; s. Theil 1, C.). Die Ursprungslosigkeit ist also kein naturale der Seele, sondern Gottes allein,[157]) der einzigen nicht gemachten und nicht geborenen Substanz (Herm. 18 und Marc. 1,7 s. o.).

---

[149]) Idol. 29: Et bene quod in animo et conscientia delinqui dominus dixit, etc. — An. 58: Prior tractat (anima), quod per corpus actura est: numquam denique conscientia posterior erit facto.

[150]) Hierüber vergleiche die naturalia animae im weiteren Sinn. —

[151]) Marc. 1,22: otium sui natura non norit.

[152]) Ib: Hinc censetur, si aget.

[153]) Ib: Quae se ita dirigit, ut si cessaverit, non sit.

[154]) Vergl. dazu die Visibilität und Sensualität im Folgenden.

[155]) An. 22: Quae sine dubio prior corpore, non fuit utique sine tempore.

[156]) Marc. 1,22: Temporalia aeternitatis aliena.

[157]) Marc. 5,1: Nihil sine origine nisi deus solus.

Digitized by Google

Durch VIII und IX aber geht der Seele das Zeugniss voller Göttlichkeit verloren, weshalb Tertullian's Seele trotz mancher ähnlicher Züge sich nicht mit der platonischen deckt.[158])

X.

Was geboren und gemacht ist, das nimmt Veränderung an; denn es kann wieder geboren und wieder gemacht werden:[159]) also ist auch die Seele der Veränderung fähig, aber nur in Bezug auf die Natur (Eigenschaft) der Substanz, nicht in Bezug auf die Substanz selber — hiergegen ist schon in Nr. VI Verwahrung eingelegt worden —; nur in Bezug auf die sittlichen, intellectuellen und affectuellen Bestimmungen, aber nicht so, dass sie bei der Veränderung verliert, was ihr eigenthümlich war, d. h. ihre Substanz (den flatus dei); auch nicht so, dass sie in Zustände und Verhältnisse einzugehen gezwungen wird, die ihrem Wesen entgegengesetzt sind: womit sowohl die μετεμψύχωσις des Pythagoras, wie die μετενσωμάτωσις des Empedocles ausgeschlossen ist (De An. 32); denn alles, was in ein anderes verwandelt wird, hört auf zu sein, was es war und fängt an zu sein, was es nicht war.[160]) So ging zwar der spiritus dei als flatus ins Fleisch ein, wurde aber nicht zu einer fleischernen, sondern nur zu einer in Fleisch gekleideten Seele (De Carne Chr. 11 in fin.), konnte als flatus verdunkelt werden, weil er nicht (mehr) Gott war, aber nicht ausgelöscht werden, weil er von Gott war;[161]) so konnte der göttliche Keim des Guten im flatus durch Vernachlässigung theilweise zum Bösen verkehrt, aber nicht völlig ausgerottet werden,[162]) ja es bleibt sogar eine Umgestaltung desselben zum Guten nicht ausgeschlossen (De An. 21 in med.).

Dem Original scheint Tertullian dagegen die Veränderung abzusprechen; denn als der Ewige ist Gott unveränderlich und unwandelbar,[163]) als der Nichtgeborene und Nichtgemachte unbeweglich und unverkehrbar.[164]) Und doch eignet auch dem göttlichen Wesen die Veränderung; nur mit dem Unterschiede, dass auch Gottes Zuständlichkeit, d. h. selbst seine Eigenschaften hierbei keine Einbusse erleiden,[165]) und er zwar in Alles sich verkehren kann, aber doch dabei bleibt wie er war; denn da nichts Gott gleich ist, kann sich auch seine Natur den Verhältnissen aller anderen Dinge nicht angleichen.[166]) So geht das Wort Gottes, welches Gott gleich ist, zwar als λόγος und als Christus ins Fleisch ein, bleibt aber Gott auch noch als Mensch und lässt sich nicht, wie der flatus, durch die Genossenschaft des Fleisches in seinem

---

[158]) An. 24: Nos autem hoc ipso animam longe infra deum expendimus, quod natam eam agnoscimus ac per hoc dilutioris divinitatis, exilioris felicitatis ut flatum, non ut spiritum.

[159]) An. 21: Quod natum factumque constiterit, ejus natura capiet demutationem; et renasci enim poterit et refici.

[160]) Prax. 27: Transfiguratio interemptio est pristini. Omne enim quodcunque transfiguratur in aliud, desinit esse quod fuerat et incipit esse quod non erat. S. auch Theil II, A, 1: namentlich a, e, h, und vergl. Kant a. a. O. S. 179: Veränderung ist eine Art zu existiren, welche auf eine andere Art zu existiren eben desselben Gegenstandes folgt. . . Da einige Bestimmungen aufhören und andere anheben.

[161]) An. 40: Quod enim a deo est, non tam exstinguitur quam obumbratur. Potest enim obumbrari, quia non est deus, exstingui non potest, quia a deo est.

[162]) Ib: Sicut lumen aliquo obstaculo impeditum manet, sed non comparet, si tanta densitas obstaculi fuerit.

[163]) Prax. 27: Ceterum deum immutabilem et informabilem credi necesse est, ut aeternum.

[164]) An. 21: Innatum et infectum immobile stabit, et inconvertibile.

[165]) Carn. Chr. 3: Periculum enim status sui deo nullum est.

[166]) Carn. Chr. 3: Sed nihil deo par est, natura ejus ab omnium rerum conditione distat, cf. adv. Prax. 27: Deus neque desinit esse neque aliud potest esse.

Digitized by Google

Verhalten bestimmen bez. verkehren.[167]) So bezeichnet Tertullian als den Charakter der göttlichen Reue »eine einfache Umkehrung der früheren Meinung (des früheren Beschlusses), welche auch ohne Tadel derselben zugelassen werden kann, da jede Sentenz Gottes frei ist von Schuld.« Und wenn Gott bereut, geschieht es nicht auf Grund eines Schuldbekenntnisses, sondern auf Grund einer Sinnesänderung (Aenderung des Gedankens), welche von Gott eingeschlagen wird, je nachdem die wechselnden Dinge durch ihren Verlauf es erheischen.[168])

Die Aufstellung dieses naturale richtet sich in der Hauptsache gegen die Valentinianer. »Denn eben dieselben leugnen die Verkehrbarkeit der Natur, damit sie ihre Dreiheit an die einzelnen Eigenschaften (bez. an je eine Eigenschaft) anknüpfen können« (De An. 21): Das waren aber die unverbesserlich schlechten Seelen der Hyliker, die unverderblich guten Seelen der Pneumatiker und die noch unentschiedenen Seelen der Psychiker. Hatten die Valentinianer auf diese Weise die Menschheit nach den besonderen Artunterschieden sortirt und in Drittheile, durch moralische Unterschiede bestimmt, zerlegt,[169]) so mussten sie auch das hylische Drittel wegen seines irdisch-materiellen Ursprungs einem vollständigen Untergange weihen und die Seelen der Hyliker für sterblich erklären, den Pneumatikern allein die Fülle der Seligkeit zu Theil werden lassen und konnten den Seelen der Psychiker nur eine modificirte Unsterblichkeit einräumen. (Cf. adv. Val. 29. 32). Hieraus geht hervor, dass auch die Aufstellung der unbedingten Unsterblichkeit als eines natürlichen Erbguts der Seele sich gegen die Valentinianer mit gerichtet haben mag, zumal diese mit der von ihnen gleichfalls bekämpften Einheit der Seele aufs Engste zusammenhängt. (S. o. No. III.)[170])

XI.

Wenn die Seele eine Substanz ist, dann hat sie auch einen Körper. Denn die Substanz ist der Körper jeder Sache;[171]) was nicht körperlich ist, ist auch nicht substantiell;[172]) die Körperlichkeit ist ein Besitzthum der Substanz.[173])

Schon aus diesem Grunde, bezüglich dessen sich Tertullian selbst eins weiss mit den Stoikern (De An. 4), muss er die Seele einen Körper nennen, als körperlich bezeichnen.

Er müsste es aber auch aus dem Grunde, weil er ihr Original, den spiritus dei selbst, für einen Körper erklärt hatte. »Denn wer wird leugnen, dass Gott ein Körper ist, wenn Gott auch Geist ist? Denn als Geist ist er ein Körper eigener Art in eigner Gestalt.« (Adv. Prax. 7 in fin.)

Er musste es ferner nach dem Verhältniss, in welchem für ihn Sprössling und Mutter-

---

[167]) Prax. 27: Sermo domini manet in aevum, perseverando scilicet in sua forma. Quem si non capit transfigurari, consequens est etc.

[168]) Marc. 2, 24: Nihil enim aliud intelligetur quam simplex conversio sententiae prioris, quae etiam sine reprehensione ejus possit admitti, etiam in homine nedum in deo, cujus omnis sententia caret culpa .... ex animi demutatione quam apud deum pro rerum sese variantium occursu regi ostendimus. — S. No. XIV (auch No. XIX) der naturalia animae im engeren Sinn über das hiermit angenommene Leiden Gottes.

[169]) Val. 29: Distinctionis moralibus differentiis tripartitae.

[170]) Wie sich zu dem naturale der Veränderlichkeit und dem Valentinischen Gegensatze dazu die Lehre von der Willensfreiheit verhalte, s. unter No. XIX.

[171]) Herm. 35: Cum ipsa substantia corpus sit rei cujusque.

[172]) Ib. 36: Cum substantiva res non sit, quia nec corporalis.

[173]) Ib.: Corporalitatis quae substantiae res est.

Digitized by Google

stock stehen.[174]) Da nun der Mutterstock der Seele ein Körper ist, muss auch sie es sein. »Die ganze Welteinrichtung bezeugt es, dass Körper, die aus Körpern hervorgehen sollen, es schon da waren, woraus sie hervorgehen.« (De An. 6 in fin.)

Wäre die Seele unkörperlich, so würde sie nur ein Accidens des Leibes (Körpers) sein, wie die Bewegung ein Accidens der Materie ist.[175]) »Da aber die Seele (eine Substanz) ist, muss sie etwas haben, mittelst dessen sie ist, das aber wird ihr Körper sein; denn alles was ist, ist ein Körper seiner Art; unkörperlich ist nur das, was nicht ist.«[176]) Man würde Tertullian Unrecht thun, wenn man annehmen wollte, dass er nur in Anbequemung an die Stoiker Gott und der Seele Körperlichkeit (weil Substantialität, diese — weil Realität) zugestanden habe: Die Gegensätze, die damals schon die christliche Welt in Bezug auf Gott und Christus bewegten, machten es für ihn zur Nothwendigkeit, dass er Gott eben nicht »als blosse relative Supposition eines Wesens, als der einigen und allgenugsamen Ursache aller kosmologischen Reihen«[177]) gelten lassen konnte; dass er die Seele »für etwas mehr als blosse Idee, d. i. bloss relativisch auf den systematischen Vernunftgebrauch in Ansehung der Erscheinungen unserer Seele gelten lassen« musste (Kant, Kritik d. r. V. S. 531 und 530).

Hätte er einen Unterschied zwischen dem abstracten Sein der Philosophen und dem concreten Sein der publici und communes sensus (s. u.) zugelassen, so würde er dem Hermogenes und Marcion mit ihrer Lehre von einem zwar immer seienden, aber eine Zeit lang nicht zur Erscheinung gekommenen Gott in den Augen der denkschwächeren Geister immer Zugeständnisse zu machen geschienen haben; hätte er zugegeben, dass Gott und Seele nur seien, insofern wir sie uns denken, so würde er seinem Kampfe gegen den Doketismus (die putativa doctrina des Marcion u. A.) die Spitze abgebrochen haben: denn er würde nicht haben verhindern können, dass auch sein Gott, seine Seele, sein Christus nur als Gedankendinge, Wesen unserer Einbildung (phantasmata, z. B. adv. Marc. 3, 8) angesehen worden wären; hätte er sich nicht dagegen gewehrt, die Theologie und Psychologie (bez. Anthropologie) nur als ein System von zurecht gemachten Begriffen erscheinen zu lassen, so würde er die Resultate der theologischen, psychologischen und kosmologischen Speculation der Valentinianer nicht als figmenta (adv. Valent. 24), fabulae (ib. 33) und somnia (ib. 10) haben bezeichnen, als tragoedia mit komödialem Beigeschmack (ib. 12 und 13) verurtheilen und sagen können: Ovidius metamorphoseis suas delevisset, si hodie majorem cognovisset (adv. Vac. 12).[178])

Aber auch so würde Tertullian's Ansicht über die Körperlichkeit Gottes und der Seele als seine subjective Ansicht, als eine nur der Gegner wegen gebildete haben angefochten werden können. Es bleibt ihm daher nichts anderes übrig, als sich, wie in allen Fällen, wo er der Weisheit der Welt (saecularis sapientia) zuwider urtheilt, durch die unverdunkelbare Regel des Schriftbeweises[179]) zu decken und zu erklären, nichts aufbringen zu wollen, als was man

---

[174]) S. o. Theil 2. A, 1 und vergl. dazu De an. 6: Secundum sit necesse est quod ex alio sit.

[175]) Herm. 41: Incorporalia proprium locum non haberent, nisi in corpore, quum corpori accedunt.

[176]) Carn. Chr. 11: Cum autem sit, habeat necesse est aliquid per quod est. Si habet aliquid per quod est, hoc erit corpus ejus. Omne quod est, corpus est sui generis; nihil est incorporale, nisi quod non est.

[177]) Philosophorum deus, ut ita dixerim, adv. Marc. 2, 27.

[178]) Vergl. im Späteren auch sein Urtheil über die Wahrheit der Sinneswahrnehmungen.

[179]) An. 3: Divinae determinationis inobscurabili regula, cf. Carn. Chr. 3: Non potest non fuisse quod scriptum est.

Digitized by Google

nicht selbst von Gott erfahren könne. Wenn man nun nicht leugnen kann, dass die Schrift des Alten und Neuen Testamentes anthropomorphisch von Gott redet, »so«, sagt er (De An. 7), »wird für die Unseren die Körperlichkeit der Seele aus dem Evangelium selbst hervorgehen. Darnach leidet in der Unterwelt die Seele eines Mannes und wird gestraft in der Flamme und gequält am Gaumen, so dass sie vom Finger einer glücklicheren Seele den Trost der Kühlung erbittet. Hältst Du jenen Ausgang des fröhlichen Armen und trauernden Reichen für ein Bild? Was soll dort des Lazarus Name, wenn die Sache nicht auf Wahrheit beruht? Und selbst, wenn es für ein Bild zu halten wäre, wird es doch ein Zeugniss für die Wirklichkeit sein; denn wenn die Seele nicht einen Körper hätte, würde das Bild der Seele nicht das Bild eines Körpers annehmen und die Schrift würde in Bezug auf die körperlichen Glieder der Seele lügen, wenn sie nicht wären.« (Vgl. S. 24).

Man muss hierbei nur nicht von den uns geläufigen Bestimmungen der Körperlichkeit ausgehen, sondern immer festhalten, dass etwas darum, dass wir es nicht als Körper zu erkennen vermögen, doch noch Körper sein kann, und zwar entweder mit den seiner besonderen Art und Gattung entsprechenden Verhältnissen und Bestimmungen der übrigen Körperwelt oder mit anderen einer uns unbekannten Körperwelt eigenthümlich zukommenden. [175])

In Bezug nun auf die Körperlichkeit der Seele ist Tertullian nicht abgeneigt, ihr Gestalt (habitus), Begrenzung (terminus), räumliche Ausdehnung und ein gewisses Aussehen (effigies) beizulegen. Wenn Plato letzteres ihr nicht beilegen wollte, um ihre Unsterblichkeit nicht zu beeinträchtigen, so kann sich Tertullian einmal darauf berufen, dass, weil es sich nicht um eine der allbekannten ähnliche Körperlichkeit handelt, für diese auch abweichende Bestimmungen Platz greifen können, sodann dass auch Plato nicht umhin gekonnt hat, seine Seele wenigstens mit Geisteszügen abzubilden: die schöne mit Gerechtigkeit und den anderen Tugenden der Philosophie, die missgestaltete mit entgegensetzten Bestimmungen. [176]) (De An. 9, cf. Plato Phaed., p. 107 u. 114 und No. VII dieser naturalia.)

XII.

Nach diesen Sätzen würden wir der Seele als naturale im engeren Sinn auch eine besondere Oertlichkeit zuzuschreiben haben, die sie vor ihrer Uebertragung auf den Menschen eingenommen hätte. Denn »was körperlich ist, hat einen besonderen Ort.« [177]) »Was man zu Substanzen macht, dem weist man Oerter an.« [178]) Unkörperliches (Gedankendinge, wie »das Gute und das Böse«) könnte einen besonderen Ort nur haben in einem Körper, wenn es zu diesem als Beschaffenheitsbestimmung hinzutritt.« [179])

Da sich sonst keine Notiz darüber findet, ob Tertullian diese Sätze auch auf die Urseele angewendet wissen wollte, und doch angenommen werden muss, dass er, wenn er der Seele

[175]) An. 9: Quum animae corpus adserimus propriae qualitatis et sui generis, jam haec conditio proprietatis de ceteris accidentibus corpulentiae praejudicavit, aut haec adesse quam corpus ostendimus, sed et ipsa sui generis pro corporis proprietate aut etsi non adsint, hoc esse proprietatis non adesse corpori animae, quae corporibus ceteris adsint.

[176]) Das Nähere hierüber vergl. in dem Capitel »Ueber das Verhältniss der Seele zum menschlichen Körper,« Theil 3.

[177]) S. o. u. Herm. 41: Corporalia ea facis, faciendo localia, quia quae locum habent, prius est ut corporalia sint.

[178]) Herm. 41: Substantias facis, quibus loca adsignas.

[179]) Herm. 41: Incorporalia proprium locum non haberent, nisi in corpore, quum corpori accedunt.

Digitized by Google

Substantialität und Körperlichkeit zuschrieb, nach den obenstehenden Sätzen ihr auch die Oertlichkeit nicht absprechen wollte, so müssen wir versuchen, uns auf eigene Faust ein Urtheil über die besondere Oertlichkeit der Seele als naturale zu bilden.

Auf keinen Fall kann man annehmen, dass er sich die besondere Oertlichkeit der (Ur-) Seele in Gott denkt, denn dann würde er sie nach den oben ausgesprochenen Grundsätzen ebensowenig als Substanz gelten lassen können, wie den aus dem Vater hervorgegangenen Sohn.

Besser wäre schon anzunehmen, dass er sich die besondere Oertlichkeit der Urseele ausser Gott denkt, insofern ihre Substanz die Theile des Athems sind, die den Mund Gottes wieder verlassen, ohne in eine Lebenseinheit mit dem göttlichen Wesen zu treten (vapor spiritus), eine Auffassung, die durch den Ausdruck umbra animae dei gewiss ebenso gerechtfertigt werden könnte, wie durch die De Res. Carn. 45 hervortretende Aeusserung Tertullian's, dass die Seele erwartet hätte, dem Fleische eingefüllt zu werden. (s. A. 50.)

Da er indessen an jener Stelle und auch sonst auf einen zeitlichen Unterschied zwischen der Schöpfung (bez. Zeugung) der Seele und der des Fleisches aus erst später begreiflichen Gründen kaum ein Gewicht legen zu können vermeint, so werden wir annehmen dürfen, dass er der Seele ebensowenig einen uranfänglichen Ort zuwies, wie eine uranfängliche Zeit (s. VIII.), d. h. dass er, wie er sie zeitlich dadurch beschränkte, dass er sie für geboren und gemacht erklärte, so auch örtlich sie dadurch beschränkte, dass er ihr von ihrer Entstehung an sogleich einen menschlichen Körper als Wohnung zuwies.[180])

Dass aber hierdurch die Seele nicht als Accidens des menschlichen Körpers erscheinen konnte, geht schon daraus hervor, dass er sie immer als die eine von den beiden Substanzen des Menschen bezeichnet;[181]) es geht aber auch aus den Aeusserungen hervor, welche besagen, dass die Seele zwar für sich allein, aber der menschliche Körper nicht ohne die Seele leben könnte.[182])

Ihren besonderen Ort bekommt die Seele erst, wenn sie, den Zaun des menschlichen Körpers durchbrechend, ins Freie zum klaren, reinen und eigenen Licht herausbricht und wie aus einem Traume vom Schein zur Wahrheit sich erhebt (De An. 53 in fin.). Dann wird ein Zwischenort für sie die Unterwelt sein (De An. 55), wo sie sich entweder noch vervollkommnet (De An. 56) oder belohnt bez. bestraft wird für das, was sie ohne Zuthun des Körpers auf Erden Gutes oder Böses gethan hat;[183]) wo sie auf jeden Fall aufgehoben wird bis zum Tage des Gerichts (De An. 55.). Nur die Seelen der Märtyrer kommen gleich ins Paradies bez. ins Reich des Himmels, welches in aethere bez. in aere liegend gedacht wird (ib).[184]) Die Seele setzt also nach dem Tod ihr Dasein in Zeit und Ort ununterbrochen fort.[185])

Fragen wir nun, ob Tertullian auch dem Original der Seele, dem spiritus dei bez. Gott selbst, einen besonderen Ort zukommen lassen könnte, so wird uns die Antwort hierauf

---

[180]) Vergl. An. 38: Certe enim domus animae caro est, et inquilinus carnis anima... Alioquin licebit animae dilapsa domo ex destitutione propriorum subsidiorum incolumi abire.

[181]) Z. B. Res. Carn. 40: Vocabulum homo consertarum duarum substantiarum quodammodo fibula est.

[182]) Res. Carn. 17: Quae habet — proprium genus substantiae soliditatis — corpulentiam propriam, de suo sufficiet... ut non egeat repraesentatione carnis.

[183]) An. 58: Quum carcerem illum, quem evangelium demonstrat, inferos intelligamus, nemo dubitabit animam aliquid pensare penes inferos salva resurrectionis plenitudine per carnem quoque.

[184]) Cf. adv. Marc. 3, 24, worüber ausführlicher handelt: 1876er Programm No. 447, S. 22 f.

[185]) An. 7: Ad inferna transfertur post divortium corporis; detinetur illic; in diem judicii reservatur.

Digitized by Google

nicht schwer fallen. Gott ist von jeder zeitlichen wie auch von jeder örtlichen Schranke frei — und hierin liegt das Unterscheidende des Bildes vom Original. Das Aehnliche wird darin liegen, dass ihm ein besonderer Ort insofern auch zukommt, als er nach der Darstellung des Alten und Neuen Testamentes als der das ganze Weltall Umspannende (adv. Herm. 45), über dem Himmel und »aller Himmel Himmeln« Wohnende, d. h. als der über jedem Ort erhaben Thronende, gedacht werden muss. Denn »in ihm ist jeder Ort, er selbst aber in keinem; er ist des Weltalls äusserste Grenzlinie, jener Allerhabene« (adv. Prax. 16 in med.) »Als den Sohn findest du Gott auf Erden, als den Vater im Himmel. Doch wissen wir, dass Gott auch in den unergründlichen Tiefen und überall zugegen ist, doch (nur) dem Vermögen und der Macht nach ... In dem Himmel jedoch seinen besonderen Wohnsitz zu suchen, hat er selbst gewollt, unbeschadet seiner Allgegenwart« (adv. Prax 23).[186])

XIII.

Wenn die Seele ein Körper ist, der seinen besonderen Ort hat, so muss sie auch von Natur sichtbar sein. Denn wie die Unsichtbarkeit der Seele ihre Körperlichkeit nicht ausschliesst, da sie doch etwas haben muss, was (an ihr) bez. wodurch sie unsichtbar ist — und das wird eben ihr Körper sein —[187]), so kann der Umstand, dass das Fleisch sie nicht sehen zu können behauptet, nicht maassgebend sein, um sie als durchaus unsichthar zu bezeichnen. Sie ist nur bedingt unsichtbar und zwar wegen der derzeitigen Lage ihres Körpers, wegen der Eigenthümlichkeit ihrer Substanz und wegen der Natur derjenigen, denen sie unsichtbar zu sein das Loos erhalten hat.[188]) Denn seit ihrer Ueberleitung auf den menschlichen Körper nimmt sie dessen Innerstes ein, kann also von dessen Auge nicht gesehen werden (De An. 9 in fin.); als flatus und spiritus tradux aber ist sie dünn und fein, der Luft vergleichbar, mit der sie die Durchsichtigkeit und Farblosigkeit theilt, ohne doch selbst Licht und Luft zu sein;[189]) endlich ist die Seele, wenn ja, nur den Augen des Fleisches unsichtbar, die ebensowenig fähig sind sie zu erblicken, wie die Eule das Licht der Sonne vertragen kann.[190])

Sichtbar ist sie durch die Gnade des heiligen Geistes den Heiligen und Gläubigen (De An. 8 f.), sichtbar sich selber, denn da sie als Körper ihre eigenen Augen hat (De An. 9), so wird sie von Anfang an sich selber haben sehen und wahrnehmen können (De Carne Chr. 12, cf. De An. 53 in fin.) Sichtbar ist sie auf jeden Fall Gott; denn »Alles, was (Menschen) unsichtbar ist, hat bei Gott seinen Körper und seine Form, durch welche es Gott allein sichtbar ist« (adv. Prax. 7 in fin.), und so auch die Seele, »welche Form sie auch insgeheim

---

[186]) Vergl. Pat. 15: Sedet patientia in throno spiritus ejus mitissimi et mansuetissimi, qui non turbine glomeratur, non nubilo livet, sed est tenerae serenitatis, apertus et simplex... Nam ubi Deus, ibidem et alumna ejus patientia.

[187]) Carn. Chr. 11: Cum invisibilem dicant, corporalem eam constituunt, habentem quod invisibile sit. Nihil enim habens invisibile, quomodo potest invisibilis dici?

[188]) An. 8: Ceterum est invisibilis anima et pro conditione corporis sui et pro proprietate substantiae et pro natura etiam eorum quibus invisibilis esse sortita est.

[189]) An. 9: Sed quoniam omne tenue atque perlucidum aëris aemulum est, hoc erit anima, qua flatus est et spiritus tradux, si quidem prae ipsa tenuitatis subtilitate de fide corporalitatis periclitatur.

[190]) An. 8: Est ideo alteri quid invisibile, alteri non, quod non ideo incorporale sit, quia non ex aequo vis valet. Tantundem et animae corpus invisibile carni, si forte.

Digitized by Google

haben mag« oder »aus welchen zwingenden Gründen sie auch verborgen sein mag«. (De Carne Chr. 10. 11.)

Es irren also diejenigen, welche wie die Valentinianer sagen (vergl. adv. Val. 27), dass Gott darum in Christo aus der Seele eine fleischliche Erscheinung, einen Körper gebildet habe, um die früher unsichtbare Seele, die von Natur nichts, nicht einmal sich selbst gesehen habe, den Menschen (in ihm) auch sichtbar zu zeigen, damit die Menschen Gelegenheit hätten, einmal eine Seele geboren werden, sterben und auferstehen zu sehen. Auf eine solche Weise brauchte die Seele an Christus nicht gezeigt zu werden, da sie auch vorher schon weder ganz unsichtbar, noch ganz unkörperlich war. (De Carne Chr. 11 in.)

Dass ihr Urbild, der spiritus dei, eine ebenso bedingte Unsichtbarkeit besitze, insofern er wenigstens Gott sichtbar ist, mag schon aus der oben angeführten Stelle aus der Schrift adv. Prax. hervorgehen. Aber selbst Gott, den ja Tertullian so oft mit dem spiritus dei identificirt, besitzt nur eine bedingte Unsichtbarkeit. Denn so sehr auch Tertullian in den Schriften adv. Prax. und adv. Marc.[191]) dafür eifert, die Gotteserscheinungen des alten Testamentes nicht auf die Fülle der göttlichen Majestät, auf die Summe der Substanz, auf den »Gott der Philosophen« zu beziehen, sondern vielmehr auf das von ihm abgeleitete Wesen »den Sohn«, (wenn man der Schrift nicht Widersprüche vorwerfen will); so sehr er dort bemüht ist zu zeigen, dass es die menschliche Fassungskraft übersteige, den in seiner Unsichtbarkeit im Hintergrund stehenden Vater[192]) von Angesicht zu Angesicht zu schauen: so wenig kann er es doch in Uebereinstimmung mit seinen sonstigen Ansichten umgehen, wenigstens gewisse Seiten des göttlichen Wesens als sichtbar hervortreten zu lassen. »Jeremias sagt: Gott hat die Erde gemacht in seiner Kraft, den Erdkreis bereitet in seinem Verstande und nach seinem Sinn die Himmel ausgespannt: das sind die Kräfte, mit denen er Alles gründete. Wenn er diese Welt machte, nur erscheinend und sich nähernd, hat er dann, als er zu machen aufhörte, auch aufgehört zu erscheinen und sich zu nähern? Er hat vielmehr erst recht angefangen sichtbar zu werden und überall als Gott angetroffen zu werden, seitdem die Welt gemacht ist . . ., bei deren Ausführung er alle Kräfte seines Wesens anwandte, Weisheit, Stärke, Sinn, Wort, Geist, Tugend: das ist das Unsichtbare von ihm, was nach dem Apostel seit der Weltschöpfung in seinen Werken erblickt wird, nicht irgend welche Stoffe, sondern Sinnesäusserungen seiner selbst« (sensualia ipsius, adv. Herm. 45).[193])

So erscheint die geschaffene Welt als eine Offenbarung Gottes oder wenigstens als eine Concretisirung alles dessen, was vor der Schöpfung im Innersten des göttlichen Wesens gefühlt, gewollt, gedacht und beschlossen wurde: »Sobald Gott das, was er mit weiser Vernunft und im Selbstgespräch (mit stillem Wort) bei sich beschlossen hatte, in die bez. Substanzen und Eigenschaften hervorgehen (zu Tage treten) lassen wollte, brachte er zuerst das laute Wort hervor, welches in sich ungetheilt seine Vernunft und Weisheit besass, damit durch dieses alles würde, durch welches alles gedacht und angelegt, ja

---

[191]) Marc. 5, 19: Sed nos enim invisibilem dicimus patrem Christi, scientes filium semper retro visum, si quibus visus est in dei nomine, ut imaginem ipsius.

[192]) Prax. 14: Patre seposito in sua invisibilitate.

[193]) Vergl. die Ortstheorie und No. XV, XVI, XVIII der naturalia animae im engern Sinn, wo der Gegensatz, in welchen Tertullian von hier aus zu Plato und den Valentinianern bez. der Erkenntnisstheorie sich stellt, noch deutlicher und klarer zu Tage tritt.

Digitized by Google

sogar schon gemacht war, wenigstens im Sinn (in den Gedanken) Gottes. Denn jenem (dem Geschaffenen) fehlte nur das, dass es auch sichtbar in seinen Eigenschaften und Substanzen erkannt und festgehalten würde« (adv. Prax. 6 in fin.).

So nur ist die Antithese aus Apol. 17 init. verständlich: »Gott ist unsichtbar, obschon er gesehen wird, unerfassbar, obschon er aus Gnaden sich darstellt.«

XIV.

Wenn die Seele körperlich ist, muss sie auch von Natur leidensfähig sein; denn alles Körperliche ist leidensfähig: »Was unkörperlich ist, leidet nichts, weil es nichts hat, vermittelst dessen es leiden kann. Unkörperliches ist frei von Strafe sowohl wie von Lohn bez. Gunstbezeigungen.« [194]) Der letztere Satz schon zeigt uns, dass Tertullian den Begriff passibilis nicht bloss auf die Unlustgefühle beschränkt: nach allem, was Tertullian über diese Eigenschaft der Seele sagt, gilt der Ausdruck aber auch nicht für die Lustgefühle allein mit, sondern bezeichnet vielmehr überhaupt, »für alle möglichen Eindrücke empfänglich.« Deutlicher geht dies aus dem 12. Capitel der Schrift De Anima hervor, wo Tertullian im Kampfe gegen die Sonderstellung, welche Aristoteleles dem νοῦς ποητικός giebt, sich diesem insofern anschliesst, als auch er die Empfindungen (sensus) für Leidenszustände (passiones) hält. Indem aber Tertullian auch das Erkennen (sapere) für ein Empfinden erklärt, ist nach ihm auch die Erkenntniss (sapor) ein Leidenszustand. Indem ferner Tertullian das Bewegtwerden für eine Empfindung erklärt, ist nach ihm auch die Bewegung (motus) ein Leidenszustand. So gebraucht er denn in der Zusammenfassung des Ganzen den ganz allgemeinen Ausdruck experiri, wenn er sagt: »Wir sehen aber, dass die Seele nichts von Allem (jenem) erfährt, ohne dass es nicht auch dem Verstande zugerechnet werden könnte,« weil es mit diesem und durch diesen vollbracht wird (Vgl. S. 34, wonach auch bei Arist. Erkenntn. u. Bew. als Leidenszust. erscheinen.)

Für das abstracte Denken hat Tertullian mit dieser weiten Fassung des Begriffs passibilis gewiss das richtige getroffen; wir werden weiter unten sehen, wie auch in Bezug auf das Verhältniss der Seele zum menschlichen Körper, wie es Tertullian sich vorstellt, eigentlich jeder Seeleneindruck ein Leiden sein muss.

Wenn Tertullian auch das Vergessen (An. 24:) [195]) als ein Leiden der Seele bezeichnet — und wir dürfen wohl sagen, dass es ein solches auch im engern Sinn sei —, so giebt ihm dies Gelegenheit, gegen einen Theil der Ideen — bez. Seelenlehre Plato's und damit gegen alle von Plato mehr oder minder abhängigen Häretiker ein gewichtiges Wort zu sprechen.

Denn wie kann die Seele den Grad der Göttlichkeit besitzen, den Plato ihr beilegt, wenn sie der Urbilder, die sie im Ideenverkehr mit Gott geschaut hat, nach ihrer Einkleidung in einen sterblichen Körper sich erst allmählich wieder von dem sichtbaren Abbilde derselben aus (hieniden) erinnert? Eine ungeborene Seele, wie sie Plato postulirt, muss unverderblich (incorruptibilis) sein und darf nicht leiden; denn Leiden ist ein Accidens der Geburt. Darf sie aber nicht leiden, dann kann sie auch nicht einer Abweichung fähig oder der Vergesslichkeit unterworfen sein. [196]) Eine in der Weise göttliche Seele hätte das Gedächtniss, welches doch

[194]) An. 7: Incorporalitas nihil patitur non habens per quod pati possit; aut si habet, hoc erit corpus. — Incorporalitas immunis a poena et a fovela.

[195]) An. 24: Nulli passioni subjacebit, quum tanta sit injuria oblivio.

[196]) An. 24: etsi immortalem ut hoc sit divinitatis, tamen passibilem ut hoc sit nativitatis ideoque et a primordio exorbitationis capacem et inde etiam oblivionis affinem.

Digitized by Google

Plato das Heil aller Empfindungen (sensus αἴσθησις) und Einsichten (intellectus διάνοια) nennt, nicht verlieren können; konnte sie es aber, dann ist sie gewiss auch nicht stark genug, sich alles Früheren von Neuem zu bemächtigen, zu erinnern. »Vergessen und Erinnern kommt viel mehr meiner Seele als der Plato's zu.« [197]) Und wenn Plato die Möglichkeit des der Wiedererinnerung vorausgehenden Vergessens mit der zwischenliegenden Zeitmenge entschuldigt, so sagt Tertullian mit Recht: »Unklug genug. Denn zeitliche Beschränkung (quantitas temporis) kommt der Sache nicht zu, welche für ungeboren erklärt und darum für ewig gehalten wird. Denn was ewig ist, leidet darum, weil es auch ungeboren ist und weil es weder einen zeitlichen Anfang noch ein zeitliches Ende zulässt, kein Zeitmaass; für wen es aber kein Zeitmaass giebt, der unterliegt auch mit keiner Veränderung — die für Ewiges gar nicht möglich ist — der Zeit«. (De an. 24 med. Vergl. auch oben Nr. X).

Wenn das Leiden der Seele ein mit ihrer Schöpfung zusammenhängendes Merkmal, ein naturale im engeren Sinn ist, so muss sie auch ohne Zuthun des menschlichen Körpers leiden können; denn, »da sie eine besondere Körperlichkeit hat, wird sie auch an und für sich zur Fähigkeit des Leidens und Empfindens ausreichen, so dass sie der Darstellung durchs Fleisch hierzu gar nicht bedarf. Denn so weit sie zum Handeln aus eigenen Kräften genügt, so weit genügt sie auch zum Leiden.« [198]) »Wartet denn die Seele immer auf den Körper zum Schmerz oder zur Freude? Genügt sie sich nicht an und für sich zu beiden Titeln des Leidens? Wie oft wird, während der Körper unverletzt ist, die Seele durch Aerger, Zorn, Ekel — und noch dazu oft ohne zu wissen worüber — gepeinigt? Wie oft anderseits verschafft sich die Seele, während der Körper bekümmert ist, eine heimliche Freude und hebt die dann unbequeme Gemeinschaft mit dem Körper auf? — So weiss auch in der Unterwelt die Seele Schmerz und Freude zu empfinden ohne Verbindung mit dem Fleisch, da sie, wenn sie will, Schmerz empfindet, auch ohne dass das Fleisch verletzt ist, und, wenn sie will, Freude empfindet, auch wenn das Fleisch verletzt ist.« (De An. 58 in med.)

Wenn schon durch den Willen gesündigt werden kann (s. S. 39.); wenn er der Thaten Anfang ist, so kommt er zur Strafe um so viel eher, als er der Schuld vorausging und wird (wenigstens von Gott) auch dann nicht von der Strafe befreit, wenn irgend ein Hinderniss die Ausführung des Vorhabens vereitelte; denn er hat gethan, was in seinen Kräften stand. Wenn die Gewalt des Willens so gross ist, dass das Gewollte so gut ist, wie wenn es ausgeführt wäre, und wenn der Wille seine volle Befriedigung nur in der Erreichung des Gewollten finden kann, so muss auch jede Wollung wie eine That bestraft werden. [199]) Denn im neuen Gesetz wenigstens werden die Ursprünge der Vergehen, d. h. Begehrungen und Wollungen, ebenso wie die Facta selber verdammt [200])

---

[197]) An. 24: Quae enim non debuit oblivisci, si oblita sit nescio an valeat recordari. Ita utrumque meae animae non Platonicae congruet.

[198]) Res. Carn. 17: De suo sufficiet ad facultatem passionis et sensus, ut non egeat repraesentatione carnis. — Quantum enim ad agendum de suo sufficit, tantum et ad patiendum.

[199]) Poenit. 3: Cum ergo facti origo est, non tanto potior ad poenam est, quanto principalis ad culpam, quae ne tunc quidem liberatur, cum aliqua difficultas perpetrationem ejus intercipit. Ipsa enim sibi imputatur, nec excusari poterit per illam perficiendi infelicitatem, operata quod suum fuerat. — Cujus voluntatis cum vis tanta sit, ut non solatium sui saturans pro facto cedat, pro facto ergo plectetur.

[200]) Pudic. 6: Origines quoque delictorum, i. e. concupiscentias et voluntates, non minus quam facta condemnans.

Digitized by Google

und die Begehrung von der Ausführung in Bezug auf die Strafe nicht unterschieden. (De Cult. Fem. 2, 2 s. S. 39).

Die Seele wird also allein — bis zu ihrer Wiedervereinigung mit dem Körper — für das Strafe leiden, wofür sie aus eigenen Mitteln genügte, nämlich für ihr Begehren, Denken, Wollen und in derselben Weise vorerst allein einen Vorgeschmack vom Gericht empfangen, wie sie als begehrende, denkende, wollende, beschliessende sich gewissermaassen einen Vorgeschmack von jeder That verschaffte.[201]) (Vgl. An. 7: »Wenn also die Seele etwas Qual oder Trost im Absteigequartier vorweg pflückt [kostet], (indem sie entweder) im Feuer oder in Abraham's Schoss (sich befindet), so wird damit ihre Körperlichkeit erwiesen sein.«)

Wie aber das göttliche Gericht auch den blossen sündigen Gedanken, den reinen verbrecherischen Willen mit Strafe heimsucht, so wird die Seele auch für die frommen und wohlwollenden Gedanken, die sie allein hegte, Trost und Erquickung finden; und, wenn jene Gedanken zur Ausführung gelangten, so gehört es doch wohl zur Ordnung, dass die Seele hierfür ebenso zuerst allein belohnt werde, wie sie zuerst allein auf dieselben verfiel.[202])

Ein selbständiges Leiden der Seele ist auch ihre mächtige Erregung zu Freude, Trauer und Schrecken im Traum, was um so mehr ein Leiden ist, als die Bilder, durch die sie dann erregt wird, ohne Inhalt sind. Wie könnte sie aber in dieser Weise leiden, wenn an ihr nicht zugleich ein anderes Leiden sich vollzöge bez. schon vorher vollzogen hätte: eine Ausschreitung ihrer Empfindung und ein Zurücktreten ihres Bewusstseins. Denn, dass das Erkennen (sapere) hierbei eben nur verdunkelt, nicht ausgelöscht ist und nur auszubleiben (vacare) scheint, geht daraus hervor, dass die Seele sich dieser Träume erinnern kann, was sie nicht thun würde, wenn sie völlig bewusstlos träumte. Hierin aber liegt ein Beweis von der Natürlichkeit des Traumlebens der Seele, sowohl was die active, wie was die passive Seite desselben anlangt,[203]) denn das Wissen von sich ist auch ein naturale der Seele (s. u.).

Es ist nun die Frage, ob das Bild auch diese Eigenschaft von seinem Originale entlehnt, und wenn, ob hierbei eine Umkehrung des sonstigen Verhältnisses eintritt, so zwar, dass das Bild diese Eigenschaft in verstärktem Maasse besitzt, während ihm die anderen nur in gewissen

---

[201]) Res. Carn. 17: Nam et nunc animas torqueri foverique penes inferos, licet nudas, licet adhuc exsules carnis, probabit Lazari exemplum. — Et ideo in quae de suo sufficit, eorum interim sententiam pendit, concupiscentiae et cogitatus et voluntatis. — Idcirco pro quo modo egit, pro eo et patitur apud inferos, prior degustans judicium, sicut prior induxit admissum, etc.

[202]) An. 58: Ergo vel propter hoc congruentissimum est, animam licet non exspectata carne puniri, quod non sociata carne commisit. Sic et ob cogitatus pios et benevolos in quibus carne non eguit, sine carne recreabitur.

[203]) An. 45: Vacua jactatio est (s. S. 39) — Hanc vim ecstasin dicimus, excessum [welches nach No. VII nicht heissen kann: »Weggehen«] sensus et amentiae instar. — Ecstasis animae accessit adversus quietem. Denique et oblectamur et contristamur et conterremur in somniis, quam affecte et anxie et passibiliter; cum in nullo permoveremur a vacuis scilicet imaginibus, si compotes somniaremus. — Quomodo memor est somniorum anima, scilicet quam compotem esse non licet? Hoc erit proprietas amentiae hujus, quia non fit ex corruptela bonae valetudinis, sed ex ratione naturae; nec enim exterminat, sed avocat mentem. — Ideo non dicimur furere, sed somniare, ideo et prudentes, si quando sumus; sapere enim nostrum licet obumbretur, non tamen exstinguitur, nisi quod et ipsum potest videri vacare tunc. — Wie viel näher als Schopenhauer, der den Traum schlechtweg einen kurzen Wahnsinn nennt, weiss doch Tertullian hier das Richtige zu treffen, indem er feiner unterscheidet!

Digitized by Google

Abschwächungen zuzugestehen waren, oder ob das Original, d. h. der spiritus dei bez. Gott selber, von der Leidensfähigkeit vollständig zu entbinden sei.

Wir würden, nachdem wir Gott von Tertullian einmal Körperlichkeit haben zuschreiben sehen, auf Grund der allgemeinen Sätze »Incorporalitas nihil patitur« und »omne corporale passibile est« (De An. 7) die Frage sofort mit Ja beantworten und sogleich zu der Frage nach dem Wie der Leidensfähigkeit Gottes übergehen können, wenn Tertullian nicht an gewissen Stellen die Leidensfähigkeit Gottes überhaupt zu leugnen schiene.

So beweist er adv. Prax. 16 im Anschluss an die (cap. 15) behauptete Unsichtbarkeit Gottes des Vaters (s. S. 47), dass alle menschlichen Leidenszustände, welche das Alte Testament von Gott aussagt, welcher Art sie auch seien, im Interesse der Würde Gottes nicht Gott dem Vater (dem Gott der Philosophen) zuzusprechen seien, sondern dem Sohne, und behauptet, dass dergleichen auch vom Sohne Gottes nicht zu glauben wäre, wenn es nicht geschrieben wäre, während es vom Vater vielleicht selbst dann nicht zu glauben sei, wenn es geschrieben wäre. Wenn wir indessen lesen,

1. dass das Verhältniss des Sohnes zum Vater verglichen wird mit dem des Baches zur Quelle, des Strauches zur Wurzel, des Strahles zur Sonne,

2. dass Strauch und Wurzel zwar zwei, aber (substantiell) verbundene Dinge (res); Bach und Quelle zwar zwei, aber (substantiell) ungetheilte Erscheinungen (species); Sonne und Strahl zwar zwei, aber (substantiell) zusammenhängende Gestaltungen (formae) seien,

3. dass Vater und Sohn nur dem Grad, aber nicht dem Stande, nur der Form, aber nicht der Substanz, nur der Erscheinungsweise, aber nicht der Macht nach verschieden seien, (S. 21 f.) und wenn wir bedenken,

4. dass nach Tertullian's Terminologie zum status, d. h. zur Zuständlichkeit (zum zuständlichen Sein cf. S. 27 o.) der Substanz auch die passibilitas gehört: so dürfte es nicht schwer werden, schon von der substantiellen Einheit aus dem »Vater« eine gewisse Theilnahme am Leiden des »Sohnes« zu vindiciren.

Noch viel weniger wird man auf Grund der Schriften adversus Marcionem dem innergöttlichen Wesen eine gewisse Leidensfähigkeit absprechen können, obgleich Tertullian auch in diesen Schriften (z. B. 2, 28) alles Würdige dem unsichtbaren und unnahbaren Vater zuweisen, alles Unwürdige, d. h. Anthropopathische, aber nur im Gottmenschen hervorgetreten sein lässt. Denn selbst wenn wir zugeben, dass der λόγος von Anfang an im Namen des Vaters sich geoffenbart und jener anstatt dieses mit den Menschen verkehrt habe (2, 27); dass der λόγος der Schöpfer sei, dem die pusillitates und malignitates divinitatis zugewiesen werden müssen, an denen Marcion sich so stiess, dass er die Offenbarung des guten Gottes erst mit der Menschwerdung Gottes in Christo beginnen liess: so werden wir doch von Tertullian selbst auf eine Zeit geführt, wo auch der λόγος noch im göttlichen Urwesen ruhte und dieses an des λόγος (künftigem) Thun und Leiden wenigstens insofern participirt, als es dasselbe vorauswusste, ja vorausbestimmte, so dass auch die dem göttlichen Urwesen eigene Präscienz und Prädisposition von Allem die Annahme eines Mit-Leidens erleichtert. »Im Anfang war Gott allein, sich selber Welt und Ort und Alles; allein, weil Nichts aussen war als er allein: doch auch da nicht ganz allein; denn er hatte bei sich, die er in sich hatte, seine Vernunft. Mit und in dieser hatte er innerhalb seiner das Wort, indem er schweigend bedachte und bei sich redete, was er bald durch das Wort laut sagen wollte« — denn jedes Denken ist ein Selbst-

Digitized by Google

gespräch des Denkenden (Adv. Prax. 5) —, »damit durch dieses Alles würde, durch welches es gedacht und angeordnet, ja schon gemacht war, wenigstens in Gottes Sinnen« (Adv. Prax. 6). Denn »der Vater ist thätig, indem er sinnt, der Sohn aber vollendet das, was in des Vaters Sinn ist, wenn er es sieht« (Adv. Prax. 15 in fin.). Daraus folgt, dass zuweilen kaum Grenzen der Leidensfähigkeit zwischen dem göttlichen λόγος und dem göttlichen Urwesen gezogen werden können. Wenn es z. B. im Plane des göttlichen Urwesens lag, Menschen zu schaffen und diese mit Willensfreiheit (Freiheit der Wahl zwischen Gut und Böse) auszustatten, so muss auch auf das göttliche Urwesen das bezogen werden, was adv. Marc. 2, 7 gesagt ist: dass nämlich Gott von seiner Unbeschränktheit zurücktrat, d. h. dass er, indem er zuliess, dass der Mensch nicht nach Gottes Geist und Willen — nämlich für das von Gott allein gewollte Gute — sich entschied, dem Bösen Raum gönnte auf Erden und seine Präscienz und Präpotenz bei (an) sich hielt, durch welche er gegen die Wahl des Bösen (von Seiten des Menschen) hätte einschreiten und damit verhindern können, dass der Mensch, seine Freiheit in schlechter Weise zu gebrauchen beginnend, ins Verderben stürzte.[204]) So werden wir nach dem Früheren kaum umhin können, die adv. Marc. 2, 16 stehenden Gedanken auch auf das göttliche Urwesen zu beziehen: »Wie gross die Verschiedenheit des göttlichen und menschlichen Körpers bei gleicher Benennung ihrer Glieder ist, so gross wird auch der Unterschied des göttlichen und menschlichen Geistes bei gleicher Benennung der Empfindungen (sensus) sein, welche die Verderblichkeit der menschlichen Substanz im Menschen ebenso verderbenbringend macht, wie sie die Unverderblichkeit der göttlichen Substanz in Gott nicht verderbenbringend macht. Darin wird das Bild Gottes im Menschen zu suchen sein, dass der menschliche Geist dieselben Bewegungen und Empfindungen hat wie Gott, wenn auch nicht von derselben Beschaffenheit wie Gott; denn je nach der Substanz sind auch die Zustände und Ausgänge (Erfolge) verschieden. Wer Zorn, Eifer, Aufwallung und Erbitterung des göttlichen Geistes für nicht würdig hält, wie kann er die gegentheiligen Gefühle Milde, Geduld, Mitleid und ihrer Aller Mutterstock, die Güte, für göttlich halten? Ebenso wie wir diese nicht in vollkommener Weise haben, so hat Gott jene nicht in unserer gemeinen Weise: Er zürnt, aber geräth nicht ausser sich; er wird bewegt, aber kommt nicht aus der Bahn. Er muss Alles anwenden wegen aller Dinge: ebensoviele Gefühle, als Ursachen (hierzu vorliegen): Zorn wegen der Verbrecher, Aerger wegen der Undankbaren, Gegeneifer wegen der Hochmüthigen; Mitleid wegen der Irrenden, Geduld wegen der Schwachen, Bevorzugung wegen der Würdigen. Dies Alles aber leidet er auf seine ihm eigene Weise, in welcher es ihm mit zukommt zu leiden«.

»Wenn Plato Unwille und Begierde von Gottes Wesen ausscheidet und ihm allein das Vernünftige zuweist, so darf doch bei uns Unwille und Begehren nicht immer auf die Unvernunft zurückgeführt werden: Gott wird vernünftiger Weise unwillig sein über die, über die er so sein muss: die Bösen, und vernünftiger Weise begehren, was seiner würdig ist: das Heil für die Guten!« (De An. 16 in fin.)

Das sind Leidenszustände, welche im Wesen der göttlichen Gerechtigkeit und Allmacht begründet sind, ja von diesen Eigenschaften gefordert werden: Wer dem göttlichen Wesen diese Leidenszustände abspricht, der kann Gott auch nicht als Richter und Herrn über Alles erkennen

---

[204]) Marc. 2, 7: Igitur consequens erat, uti deus secederet a libertate, semel concessa homini, i. e. contineret in ipso et praescientiam et praepotentiam suam per quas intercessisse potuisset, etc.

Digitized by Google

und nimmt ihm auf der einen Seite wieder, was er ihm auf der andern Seite, von falschen Begriffen von Ehre ausgehend, hatte erhalten wollen, indem er ihn mit den Sorgen der Beobachtung und mit den Beschwerden der Wahrnehmung (animadversio) verschonte, ja selbst des Zornes für nicht fähig erklärte. Gesteht nicht die Seele selber ein, dass Gott zu zürnen versteht, da sie ihn doch fürchtet und lieber gnädig als erzürnt haben möchte? »Wie kann der gefürchtet werden, der nicht beleidigt werden kann? Was wird (anders) gefürchtet, als der Zorn? Woher (kommt) der Zorn, wenn nicht (aus dem Grunde), um zu ahnden (oder: auf Grund einer [missfälligen] Wahrnehmung (ex animadversione)? Woher die Ahndung, wenn nicht auf Grund eines Urtheils? Woher das Urtheil, wenn nicht auf Grund der Macht? Wem aber gehört die höchste Macht und Gewalt, wenn nicht Gott allein?« (De Test. An. 2.)

Dass aber Gottes Leidenszustände, wie die Gegner (Plato, Epikur, Marcion u. A.) meinten und ängstliche Gemüther fürchteten, ebenso die Verderblichkeit und Vergänglichkeit seiner Natur herbeiführen müssten, wie unser Leiden die unsrige schwächt und allmählich auflöst, hat Tertullian schon oben mit dem Hinweis auf die Verschiedenheit des Leidens in den verschiedenen Naturen des Menschen und Gottes bestritten, und gibt es auch in der eben citirten Stelle nicht zu.

XV.

Was körperlich ist, ist leidensfähig; was leidet, empfindet (s. S. 34 u. 48); also empfindet auch die Seele; sie ist empfindungsfähig (sensualis), weil sie körperlich und leidensfähig ist.

Empfinden aber (sentire) ist eine durch die Sinne (Sinneswahrnehmungen), die ihrerseits wieder auf verschiedenen Organen basiren, vermittelte Erregung. »Der Herr der Natur ist unser Gott, welcher den Menschen bildete und zur Erstrebung, Beurtheilung und Erreichung der Früchte der Welt gewisse Sinne in ihm angeordnet hat vermittelst eigner — gewissermaassen — Organe der Glieder: das Gehör hat er in den Ohren gegraben, das Gesicht in den Augen entzündet, den Geschmack im Munde verschlossen, den Geruch in der Nase angefacht, das abschätzende Gefühl in die Hände gelegt.« (De Cor. Mil. 5 in.)

Da nun die Seele ein Körper ist, wird sie auch Sinne und Sinnesorgane haben, mittelst deren sie empfindet; »ihre Augen und Ohren und übrigen Glieder, deren sie sich beim Denken bedient und vermittelst deren sie in den Träumen fungirt« (An. 9, s. S. 38); denn »wenn sie der Hülfe der Glieder des Leibes entbehrt, gebraucht sie ihre eigenen« (De An. 45, ebd.); so mag vermittelst dieser Augen und Ohren Paulus gesehen und gehört haben, was er 2. Cor. 12, 2—4 berichtet. Dass die Seele dergleichen Glieder hat, zeigt die Schrift, welche dem Reichen in der Unterwelt eine Zunge, dem Armen einen Finger, dem Abraham einen Schoss, der Seele der Märtyrer Conturen gibt. (De An. 9 in fin.)

Wie sich aber Tertullian die Sinnlichkeit und Empfindungsfähigkeit der ersten, d. h. in den Menschen noch nicht übergegangenen Seele, gedacht habe, bleibt hierbei ebenso fraglich, wie die Bestimmung ihrer besonderen Körperlichkeit hatte unentschieden bleiben müssen. Nur soviel ist gewiss, dass in den Stellen, wo sich Tertullian über die Sensualität der Seele des Besonderen ausspricht, eine Unterscheidung zwischen den Sinnen des Leibes und den ihrigen kaum zu machen ist.

Wenn vielmehr dort die Sinne der Seele nur als verinnerlichte Ausgaben bez. Bilder der äusseren (Sinne) erscheinen und die Seele als sensualis nur insofern auftritt, als sie die durch

Digitized by Google

den Körper ihr zukommenden Sinneswahrnehmungen empfindend aufnimmt (sentit) und registrirt bez. zu Erkenntnissen verarbeitet (sapit): so geht daraus hervor, dass dann nur die Sensualität der Seele als naturale im weiteren Sinne in Betracht kommen kann. Es wird also anzunehmen sein, dass Tertullian das Dass der Sensualität der Seele an sich auf Grund ihrer Körperlichkeit zwar aufzustellen sich für befugt erachtet, aber über das Wie derselben schweigen zu dürfen bez. zu müssen glaubt, da die Offenbarung in keiner Weise einen Anhalt zur Bestimmung desselben darbietet.

Und da Tertullian, von den vorliegenden Verhältnissen ausgehend, selbst nicht weiter geht als zu der Behauptung: »Wenn die Seele auch einen Körper, auch Glieder hat, so genügen ihr diese doch nicht zum vollen Empfinden, wie auch nicht zum vollkommenen Handeln« (De Res. Can. 17): so dürfen auch wir des Weiteren auf die unten folgende Darstellung des Verhältnisses der Seele zum (menschlichen) Leibe verweisen.

Damit kann aber nicht geleugnet werden, dass nach Tertullian die Sensualität ein naturale der Seele im engeren Sinn ist; denn, sagt er (De An. 38) selbst: »Wir haben schon früher behauptet, dass alle naturalia der Seele, welche sich auf Sinn und Verstand beziehen, der Substanz selber einwohnen, und zwar auf Grund des anerzeugten Census der Seele, aber allmählich fortschreiten und sich entwickeln,« etc.,

Auf jeden Fall lässt sich von einer vom Körper unabhängigen — wenn auch sonst beschränkten — Leidensfähigkeit der Seele aus auf eine dieser entsprechende Empfindungsfähigkeit der Seele bez. umgekehrt schliessen. So kann doch nur die Seele allein als empfindend aufgefasst werden, wenn Tertullian das »Dogma« des Empedokles, wonach die menschlichen Seelen nach Leben und Verdienst entsprechenden Thiergattungen zugewiesen werden sollen [wie z. B. die Hinzurichtenden den Raubthieren, die Zu- unterjochenden den Hausthieren] unter andern auch mit folgendem Argument zurückweist: »Wenn die Seelen auf diese Weise Veränderung erleiden, werden die nicht unterschieden, welche Jenes verdienen (nämlich die Thierseelen von den Menschenseelen). Auch wird eine Verurtheilung grundlos, wenn die Empfindung des Verdienstes (sensus meritorum) fehlt; sie fehlt aber, wenn der Lebensstand der Seelen sich verkehrt; dieser wird aber verkehrt, wenn sie nicht dieselben bleiben.« (De An. 33.). Ebenso selbständig empfindend erscheint die Seele (De An. 41), wo es heisst, dass die Empfindung bez. Vorstellung eines Vergehens (sensus delictorum) auch ohne Ausführung der Seele allein angerechnet zu werden pflege. Nicht minder, wenn es Tertullian (De An. 47 in fin.) dahingestellt sein lässt, ob sich die Seele selbst Träume zuführen könne, indem sie die Umstände derselben sich mit Absicht gibt (ex intentione circumstantiarum). Denn er findet es zwar für bedenklich, die Seele sich selbst die Veranlassung eines Traumgesichts werden zu lassen (quomodo ipsa erit sibi causa alicujus visionis), da das Träumen nun einmal nicht auf dem blossen Belieben des Einzelnen (ex arbitrio) beruhe, fragt aber doch: »Sollte also wohl diese Art (von Träumen), welche der Seele auch in der Ecstase (d. h. Bewusstlosigkeit des Traumlebens) das Recht wahrt, die ihr eigenen Verhältnisse durchzumachen (perpeti) bez. zu empfinden, ein Rest der natürlichen Anlage sein (naturali formae relinquenda)?«

Wird ja doch auch dem Original die Sensualität ebensowenig, wie die Körperlichkeit abgesprochen: die Weisheit, das Wort, der Geist — das sind die Rechte, ja beide Hände, mit denen Gott wirkte und baute; nach seinem Sinn hat Gott den Himmel ausgebreitet. Als sensualia (Sinnesäusserungen [oder sinnlich wahrnehmbare Kraftäusserungen?]) Gottes

Digitized by Google

kennzeichnen sich alle Kräfte, auf welche er sich stützend die Welt gründete (adv. Hermog. 45 s. S. 47.) Und wenn auch zunächst nur das Wort, der Sohn Gottes, als Weltschöpfer sich sichtbar offenbarte, so hätte doch auch dieser nicht schaffen können, wenn er den Vater nicht schaffend gesehen hätte, der freilich nur in der Empfindung (im Gefühl, in sensu) schuf. Denn der Vater ist thätig durch die Empfindung [man könnte meinen, »durch die Art, wie er empfunden wird«; das ist aber nach dem Zusammenhange nicht möglich]; der Sohn aber vollendet, was in des Vaters Sinne ist, wenn er es sieht.[205]) Er ist die weltschaffende Weisheit, die allein des Herrn Sinn erkannte; welche Gott, als er sie für nothwendig empfand zur Bildung der Welt, in sich zeugte, indem er sie in seinem Sinne bewegte (Adv. Herm. 18). Und auch als Gott (der Vater) sich selbst noch Alles, und Nichts ausser ihm war, war schon die Empfindung seiner selbst (sensus ipsius) in ihm.[206])

Empfindung ihrer selbst — das ist es darum auch, was wir bei der Seele, dem Abglanz des göttlichen Originals, als engeres naturale aufzufassen haben. »Nur, dass du die Substanzen unterscheidest und jeder die ihr eigenen Empfindungen zutheilst, und zwar diese so verschieden, als es die Substanzen erfordern, mögen sie auch durch die Benennung etwas Gemeinsames haben. Denn wir lesen zwar auch von der Rechten, von den Augen und Füssen Gottes; die werden aber doch darum nicht mit menschlichen verglichen werden, weil sie den Namen gemeinsam haben.« (Adv. Marc. 2, 16). Deutlich erscheint uns so die Empfindungsfähigkeit der Seele namentlich da, wo Tertullian die Behauptung von (valentinianischen) Gegnern zurückweist, dass die Seele darum (in Christo) durch das Fleisch hätte aufgezeigt werden müssen, weil sie uns und sich selber unbekannt gewesen sei; denn die Untersuchung darüber, ob sich die Seele nicht gekannt und ob sie nicht gewusst habe, wie sie entstand, führt er auf Grund ihrer Empfindungsfähigkeit (Carn. Chr. 12 in.) »Ich meine, empfindungsfähig ist der Seele Natur (sensualis est animae natura). So wenig ist etwas, was beseelt ist, ohne Empfindung und etwas, was Empfindung hat, ohne Seele. Und um es knapp zu sagen, der Seele Seele ist der Sinn bez. die Empfindung (animae anima sensus). Wenn nun die Seele Allem das Empfinden verschafft (denn nihil animale sine sensu) und sie selber auch von Allem (Empfindenden) dessen Empfindungen, geschweige die Beschaffenheiten (des Empfundenen mit bez. nach-) empfindet (denn nihil sensuale sine anima), wie kann es dann wahrscheinlich sein, dass sie die Empfindung von sich selbst (sensum sui) nicht von Anfang an bekommen habe? Woher kommt ihr das Wissen (scire) von dem, was ihr zuweilen nothwendig ist, wenn sie ihre eigne Beschaffenheit nicht weiss, der etwas nothwendig ist? Wenn man das Eine, ohne welches keine Seele ihrer hätte walten können, die Kenntniss ihrer selbst (notitia sui), in jeder Seele antreffen kann, so wird der Mensch gewiss auch (von Anfang an) eine selbstbewusste (compotem sui) Seele empfangen haben.«

Dass aber dieses Selbstbewusstsein der Seele nicht an ihren Zusammenhang mit diesem Körper gebunden, dass es also wirklich ein naturale im engeren Sinn sei, geht noch deutlicher daraus hervor, dass es Tertullian der Seele auch nach dem Tode noch beilegt. »Wenn ihr »Haus« infolge der Preisgabe der ihm eigenthümlichen Subsistenzmittel zerfällt, dann wird es der Seele freistehen unversehrt wegzugehen, im Besitze ihrer eigenen Stützen und der Unter-

[205]) Prax. 15: Filius nihil a semet ipso potest facere nisi viderit patrem facientem, in sensu scil. facientem. Pater enim sensu agit, filius vero quod in patris sensu est videns, perficit.

[206]) Prax. 5: Ceterum ne tunc quidem solus; habebat enim secum quam habebat in semet ipso, rationem suam scilicet — quae ratio sensus ipsius est.

Digitized by Google

haltungsmittel ihrer eigenthümlichen Beschaffenheit, nämlich der Unsterblichkeit, der Empfindungsfähigkeit (Sensualitatis)« etc. (De An. 38.) So erklärt sich aus der Mithinübernahme der Sensualität in die Unterwelt die selbständige Passibilität der Seele daselbst nicht minder, wie ihre selbständige Activität. So begreift sich die Frage Tertullian's: »Wie können wir Gott in Ewigkeit Lob singen, wenn in uns nicht die Empfindung von dieser Gebühr und die Erinnerung an dieselbe verbleibt?« (De Monog. 10.) »Wie kann ich ihm denn einen neuen Lobgesang erschallen lassen, wenn ich nicht weiss, dass ich der bin, der ihm den Dank schuldet?« (De Res. Carn. 56 in med.)

Es ist zwar zuzugeben, dass Tertullian bei diesen Fragen schon die Auferweckung der Todten, also die vollzogene Wiederverbindung der Seele mit ihrem Leibe im Auge hat; allein da dieser Leib selbst ein verklärter geworden ist, so ist es »kaum glaublich, dass der Verstand, das Gedächtniss, das Bewusstsein eines Menschen von heut durch Annahme jener Hülle der Unsterblichkeit vernichtet werden könnte, da ja dann der Vortheil und Genuss der Auferstehung, sowie die Ausführung des nach beiden Seiten gehenden Gerichts hinfällig werden würde. Wenn ich mich nicht erinnere, dass ich es bin, der etwas (z. B. Lohn) verdient hat, wie kann ich dann Gott Preis dafür sagen?« (De Res. Carn. 56.) u. »Lobsingen, wenn mit der Substanz [des jetzt erst auferweckten Leibes] auch das [doch schon früher von diesem geschiedene] Selbstbewusstsein (conscientia) umgestaltet würde?« (De Monog. 10). Nein! »Der rein geistige Verkehr (spiritale consortium) der Auferstehung wird gerade darin bestehen, dass wir ebensowohl uns selbst wie die Unsrigen wiedererkennen werden« (ib.), d. h. dass die Seele die notitia sui, worin die ihr eigenthümliche Sensualität in diesem Leben besteht, auch in jenem Leben behält.[207])

XVI.

Wenn Gott vor allem Anfang die Empfindung von sich (sensus ipsius) bei und in sich hatte, so hatte er damit auch das Wissen um sich und sein Wesen vor allem Anfang bei und in sich; und wenn er wusste, was er war und was er wollte, empfand er sich selber.

Insofern hiermit das Sich-selbst-empfinden ein Um-sich-selbst-wissen ist, heisst es ratio.[208]) Wer aber dies Um-sich-selbst-wissen hat, ist rationalis; wer es nicht hat, wer also auch der betreffenden Empfindungen und Gefühle entbehrt, ist irrationalis.[209])

Gott ist also vor aller Zeit rationalis, sagen wir vernunftbegabt. Indem er schweigend bei sich erwog und zurecht legte, was bald geschehen sollte, gebrauchte er seine Vernunft.[210])

---

[207]) Cf. Kant's Lehre vom inneren Sinn; u. a. folgende Sätze: »Die Seele ist der Gegenstand des inneren Sinns«; »die Art, wie das Gemüth durch eigene Thätigkeit, nämlich dieses Setzen seiner Vorstellung, mithin durch sich selbst afficirt wird, d. i. ein innerer Sinn seiner Form nach«. »Im Menschen erfordert dieses Bewusstsein (seiner Selbst) innere Wahrnehmung von dem Mannichfaltigen, was im Subjecte vorher gegeben wird, und die Art, wie dieses ohne Spontaneität vorher im Gemüthe gegeben wird, muss um dieses Unterschieds willen Sinnlichkeit heissen.« a. a. O. 72.

[208]) Et ratio in ipso prius: quae ratio sensus ipsius est, adv. Prax. 5; s. S. 51 u. 55.

[209]) Marc. 1, 25: Irrationalis praescribatur, si careat et sensibus et affectibus debitis.

[210]) Prax. 5: Rationalis deus — Cum ratione sua cogitans atque disponens sermonem eam efficiebat, quam sermone tractabat; s. A. 208.

Digitized by Google

Der Mensch ist demnach von einem vernünftigen Urheber gemacht, aber nicht nur gemacht, sondern auch beseelt, und zwar aus dessen eigener Substanz heraus, als welche nach dem Zusammenhange auch die ratio gelten kann; denn Tertullian hat kurz vorher gesagt, dass das aus der ratio sich entwickelnde bez. aus derselben bestehende Wort diese, als seine Substanz, als früher existirend aufweise.[211])

Als tradux spiritus und Bild und Gleichniss Gottes ist darum auch des Menschen Seele mit Vernunft begabt. Wenn Alles, was von Gott kommt, vernünftig ist,[212]) wie viel mehr muss es das sein, was Gott auf so ganz eigene Weise durch seinen Anhauch aus sich entsendet hat,[213]) und was den Menschen zu einem animal rationale, sensus et scientiae capacissimum (De Test. An. 1) macht! Die Seele ist aber rationalis, wenn sie selber ihre ratio weiss. Diese aber weiss sie, wenn sie sich selbst kennt.[214]) Wenn nun zur Selbstkenntniss der Seele das Wissen von ihrer Beschaffenheit gehörte, so wird das Wissen von ihrer ratio z. Th. das Wissen von dem umfassen, »was ihr zuweilen nöthig ist auf Grund natürlicher Nothwendigkeit.« Denn zu letzterem Wissen bildet jenes oben (S. 55, al. 1 u.) ebenso die Voraussetzung, wie die Selbstkenntniss hier zum Wissen von der ratio. Scheint die ratio hiernach zunächst das Verhältniss der Seele zu dem ausser ihr Liegenden zu bezeichnen, so wird die rationalitas zunächst die Fähigkeit der Seele zum Wissen von diesem Verhältniss sein. Von ihrem Selbstbewusstsein aus gelangt daher die Seele zum Wissen von ihrem Schöpfer und ihrer Zuständlichkeit.[215]) Die Kenntniss hiervon bringt sie in den Menschen mit, mag sie es nun von sich selber oder von ihrem Urheber, wer er auch sei, zu empfinden gelernt haben: sie bekennt einen einzigen Gott, von dem Alles ist und unter dem Alles steht. Sie kennt auch die Natur dieses ihres Schöpfers: er ist gut und gütig. Mag sie selbst göttlich oder von Gott gegeben sein, auf jeden Fall kennt sie den, der sie gab und fürchtet ihn, weil sie ihn kennt; sie möchte ihn sich gnädig, nicht zornig: daher ist auch die Furcht vor Gott in der Natur der Seele ebenso begründet, wie das Bestreben, sich nach seinem Willen zu richten. Darum kann man auch Nichtchristen daheim und draussen auf Grund ihres Bewusstseins an dies allgemeine Wissen um den Schöpfer und Herrn der Seele appellieren hören (Test. An. 2). Was aber die Kenntniss von ihrer Zuständlichkeit betrifft, so weiss sie, dass sie bleibt nach der Vollendung dieses Lebens, und erwartet den Tag des Gerichts, dazu aber die Wiederkehr ihrer früheren Substanz und desselben menschlichen Stoffes und der Erinnerung. Aber auch diese Kenntniss von ihrem Zustande nach dem Tode ist nicht specifisch christlich. Wie kann der Heide einem Gestorbenen Böses oder Gutes wünschen, wenn die Seele nicht wüsste, dass es ein Leiden nach dem Tode gibt, eine Fortdauer der Empfindung (sensus perseverantia), eine Fortdauer ihrer selbst? Wie könnte auch des Heiden Seele etwas erstreben, was sie nach dem Tode haben möchte (wie

---

[211]) Prax. 5: Rationem antiquiorem haberi quia non sermonalis a principio, sed rationalis deus etiam ante principium et quia ipse quoque sermo, ratione consistens, priorem eam ut substantiam suam ostendat.

[212]) Fug. 4: Quid enim divinum non rationale? (nach dem Context div.-quod a deo evenit).

[213]) An. 16: Quid enim non rationale quod deus jussu quoque ediderit, nedum id quod proprie afflatu suo emiserit?

[214]) Carn. Chr. 12: — ipsa in primis rationalis. Porro quomodo rationalis, quae efficit hominem rationale animal, si ipsa rationem suam nescit, ignorans semetipsam?

[215]) Carn. Chr. 12: Sed adeo non ignorat ut auctorem et arbitrum et statum suum norit.

Digitized by Google

Ruhm, Lob, Ehre etc.), wenn sie nicht wüsste, dass sie sich desselben nach dem Tode erfreuen könnte? (Test. An. 4).

Das sind Selbstzeugnisse der Seele, die um so wahrer sind, je einfacher sie sind; um so einfacher, je gewöhnlicher; um so gewöhnlicher, je gemeinsamer; um so gemeinsamer, je natürlicher; um so natürlicher, je göttlicher sie sind (De Test. An. 5).

Die Gemeinsamkeit derselben zeigt also, dass sie in der Natur der Seele begründet sind. Unter Natur ist aber hier zunächst nur zu verstehen die Art und Weise der Entstehung der ersten Seele und die der ersten Einrichtung derselben. Je erhabener darum die Entstehung der Seele sich darstellt, desto gewichtiger wird auch das Ansehen derselben in Bezug auf diese Zeugnisse sein. Denn die Natur ist die Lehrerin der Seele d. h. ihre Entstehungs-Geschichte belehrt sie über sich; was aber jene lehrt und diese lernt, ist von Gott an die Hand gegeben (traditum), der seinerseits der Lehrer der Natur (d. h. über die Entstehungsgeschichte der Seele Unterrichtende) ist, insofern nämlich die aus seinem Hauch geborene Seele ein Senker seines Geistes ist. Die Natur aber lügt ebensowenig, wie Gott, an dem kein Falsch ist (De Carn. Chr. 11); darum glaube der Natur, so glaubst du auch Gott (De Test. An. 6); empfinde die Seele, damit du empfindest, was sie auf Grund ihrer Entstehung dir von sich selbst bezeugt (De Test. An. 5).

Bezeichnend für die enge Verbindung, in welcher sensualis und rationalis bei Tertullian stehen, ist es, dass er das allgemeine nicht specifisch christliche Wissen um Gott und das Verhältniss der Seele zu ihm communes sensus nennt, »eine Erkenntniss Gottes nur auf Grund des Völker-, nicht des Familienrechts, von weitem und nicht aus der Nähe,« wie er (De Spect. 2) sagt.

Darum verachte man nicht, sagt er, diese Gemeinempfindungen, die in Sachen Gottes nach göttlicher Anordnung von Natur zum Zeugniss der Wahrheit die richtige Erkenntniss haben (sapere) und in ihrer Einfalt eine ebenso gute Empfehlung besitzen, wie in ihrer allgemeinen Verbreitung (De Res. Carn. 4); leugne nicht, dass zuweilen Philosophen und Häretiker von Natur, gewissermaassen auf Grund der öffentlichen Meinung (publicus sensus) und des Volksbewusstseins (populi conscientia) das Richtige empfunden haben; denn mit einem solchen hat Gott die Seele auszustatten geruht [216]) und das Bewusstsein von Gott ist eine uranfängliche Mitgift der Seele, [217]) älter als Wissenschaften und Bücher und Schriften und Philosophen und Dichter (De Test. An. 5), ja älter selbst als die Prophetie, welche sich doch auch schon beim ersten Menschen äusserte.

Darum aber darf auch die Vernunft, in welcher das specifisch christliche und das allgemeine Bewusstsein von Gott und dem Verhältniss der Seele zu ihm sich begegnet, nicht verachtet werden. Wie vielmehr Gott insofern selbst als der Gewährsmann der Vernunft erscheint, als er Alles in seiner Vernunft vorsah, beschloss und anordnete, so will er auch, dass Alles mit Vernunft behandelt und verstanden werde. Nur wer von Gott nichts weiss, erkennt auch dessen Vernunft nicht, d. h. ist blind gegen und ohne Verständniss für die natürliche Entwickelung der Menschheit und den gesetzmässigen Lauf der Welt (De Poenit. 1), in welcher wir eine vernunftgemäss angelegte Schöpfung Gottes zu verehren haben (Adv. Marc. 1, 13 f. 18. 2, 3 f.). Denn Alles, was auf Gottes Befehl entstanden ist, ist rationalis, d. h. zunächst

---

[216]) An. 2: Quo animam dotare deus dignatus est.

[217]) Marc. 1, 10: Ante anima quam prophetia, animae enim a primordio conscientia dei dos est.

Digitized by Google

vernunftgemäss, wie die übrige Schöpfung; was aber durch den Anhauch Gottes selbst beseelt worden ist, ist dazu auch selbst vernünftig, rationalis, wie die Seele (De An. 16 s. o.)

So zwingt uns das Zurückgehen auf die Entstehung der Dinge, d. h. insofern wir sie als naturales betrachten, dazu, ihnen die rationalitas nicht zu versagen,[218]) mag diese sich auch für uns spalten in Vernunftgemässheit (rationabilitas) und Selbstvernünftigkeit (rationalitas), wie es Tertullian auch sprachlich zu sondern scheint.

Dass die Selbstvernünftigkeit der Seele aber von ihrer Entstehung an anhaftet, geht daraus hervor, dass auch sie unter den eigenen Stützen und besonderen Subsistenzmitteln erscheint, in deren Besitz die Seele das verfallene Haus des Körpers unversehrt verlässt (De An. 38).

Darum vermag auch Tertullian der durch Plato versuchten Zweitheilung der Seele in eine vernünftige (λογιστικός) und unvernünftige, wie der Zweitheilung der letzteren in eine muthartige (θυμοειδής) und begehrliche (ἐπιθυμητικός) insofern nicht zuzustimmen, als Plato diese Zweitheilung als von Natur bestehend hinstellt.

Vielmehr kann Tertullian nur »das Vernünftige« als der Seele von Natur zukommend bezeichnen; denn insofern sie von einem vernünftigen Urheber stammt, kann ihr von allem Anfang an nur »das Vernünftige« eingeboren gewesen sein.[219]) »Das Unvernünftige« hingegen ist als später hinzugekommenes (posterius quod acciderit) zu betrachten (De An. 16): was durch den Engel der Bosheit veranlasst wurde, der den Menschen umstrickte, dass er Gottes Gebot übertrat und jene erste Sünde beging, welche der Same aller andern wurde (De Test. An. 3), so dass die Verderbtheit in der Seele wuchs und so erstarkte (inoleverit et coadoleverit), dass sie den Schein der Natürlichkeit angenommen hat, zumal das Verderben schon kurz nach der Schöpfung begann (De An. 16). Ein wie inniges Verhältniss nach Tertullian zwischen der ersten Schöpfung (natura) und der Vernunftgemässheit derselben (ratio) besteht, geht auch aus dem hervor, was er gegen den von Plato urgirten Alleinbesitz der Vernunft durch Gott sagt: Wenn Plato das »Vernünftige« allein in der Seele (seines) Gottes selbst setzt, so würde, wenn wir das »Unvernünftige« auch der Natur zuschrieben, welche unsere Seele von Gott bekommen hat, ebenso das »Unvernünftige« von (unserem) Gott herrühren, insofern einerseits dieses ein naturale wäre, während doch anderseits Gott der Urheber der Natur (der natürlichen Beschaffenheit) ist. Da aber das Unvernünftige dem Wesen Gottes widerstreitet, kann er auch nicht in unsere Seele das Unvernünftige gelegt haben.[220])

Was endlich die Zweitheilung der unvernünftigen Seele anlangt, wonach uns das »Muthartige« mit den Löwen, das »Begehrliche« mit den Fliegen gemein sei, [während wir das Vernünftige mit Gott gemein hätten], so vermag ihm Tertullian nicht unbedingt zuzustimmen, und zwar aus zwei Gründen: einmal weil von Gott bez. Christus selbst uns Aeusserungen des Unwillens (θυμικόν indignativum) und des Begehrens (ἐπιθυμητικόν concupiscentivum) berichtet würden, die mit der Unvernunft nichts zu thun hätten, von denen wir vielmehr über-

---

[218]) An. 43: Credimus enim, si quid est natura, rationale aliquod opus dei esse.

[219]) An. 16: Naturale enim rationale credendum est quod animae a primordio sit ingenitum, a rationali videlicet auctore.

[220]) An. 16: Ceterum quum idem Plato solum rationale dicat, ut in anima dei ipsius, si nos etiam irrationale naturae adscripserimus quam a deo anima nostra sortita est, aeque irrationale de deo erit, utpote naturale quia naturae deus auctor est — a quo est irrationale alienum.

Digitized by Google

zeugt sein könnten, dass sie auf vernünftige Weise verlaufen seien; während wenn man solche Aeusserungen als unbedingt der Unvernunft verfallen bezeichnen wollte, man damit wieder Gott bez. Christus als unvernünftig bezeichnen müsste. [221]) Sodann, weil durch eine solche nichtmodificirte Unterscheidung eine Aengstlichkeit im sittlichen bez. religiösen Verhalten begünstigt werden würde, die wir um unserer und Anderer willen von uns fernhalten müssen. So kann die Begierde, ein gutes Werk zu verrichten, ebensowenig für unvernünftig (und damit verwerflich) erklärt werden, wie der Unwille, den man im Eifer für Lehre und Zucht empfindet. [222]) Hiermit ist also auch diese Zweitheilung der Seele hinfällig geworden. [223])

XVII.

Mit dieser Zweitheilung der Seele hing aber bei Plato auch eine Zweiheit der Erkenntnisswege zusammen. Denn demjenigen Theile der Seele, welchen er das λογιστικόν nannte, wies Plato die Erkenntniss der Ideen, dem andern Theil aber, welchen Tertullian mit dem Gemeinnamen des irrationale bezeichnet, die Erkenntniss der sinnlich wahrnehmbaren Objecte zu.

Wenn Plato beide als durchaus selbständige und von einander geschiedene Theile der Seele insofern wenigstens darzustellen schien, als er dem λογιστικόν als einem Untheilbaren und sich selbst Gleichbleibenden die Unsterblichkeit einräumte, dem irrationale aber als einem Theilbaren und Veränderlichen die Sterblichkeit beilegte, so musste Tertullian gegen die obige Zweitheilung der Seele auch darum Einsprache erheben, weil nach seinen oben (s. No. III. und IV.) mitgetheilten Grundsätzen »getheilt werden, soviel ist als aufgelöst werden;« weil also hiernach die ganze Seele der Sterblichkeit anheimfallen würde. [224])

»Dergleichen muss man nicht für Theile der Seele halten, sondern für Kräfte und Wirksamkeiten und Thätigkeiten derselben, wie auch Aristoteles über einige derselben geurtheilt hat. Denn es sind nicht Glieder der Seelensubstanz, sondern Anlagen (ingenia) derselben — sagen wir »Vermögen — wie das Bewegungsvermögen (motorium), das Thätigkeitsvermögen (actorium), das Denkvermögen (cogitatorium).« Aber auch diese Thätigkeiten können nicht bis ins Einzelnste von einander geschieden und anatomisch genau zerlegt werden, da ihre Gebiete sich berühren, und da eins auf das andere übergreift. Wie der Körper als lebendiger Organismus nur auf dem Zusammenschluss und Zusammenwirken seiner Glieder beruht, und die Lostrennung eines einzigen nicht statthaft ist, ohne das Ganze zu schädigen: so zeigt auch jede Zerlegung der Seele in ihre (angeblichen) Theile nur, wie innig sie mit einander verbunden seien. [225]) Die

---

[221]) Vergl. hierzu Marc. 1, 23: Aliam iis regulam praetendo, sicut naturalia ita rationalia esse in deo omnia.

[222]) An. 16: Sed bonum opus dicens rationalem concupiscentiam ostendit. Rationalis est indignatio quae ex affectu disciplinae est.

[223]) Vergl. hierüber auch den Abschnitt über die Passibilität Gottes. Ueber die Vernunft- und Naturgemässheit der Erkenntniss durch die Körpersinne, welche von Plato ebenfalls bestritten wird, vergl. »das Verhältniss der Seele zum menschlichen Leibe«.

[224]) Res. Carn. 55: perisse enim est in totum non esse quod fuerit, (cf. auch oben No. II. und X).

[225]) An. 14: Atquin ex multitudine membrorum unum corpus efficitur, ut concretio sit potius ipsa divisio.

Digitized by Google

Verschiedenheit der Leistungen begründet noch nicht die Theilung dessen, der sie leistet, und die Geschlossenheit der Substanz wird nicht alterirt durch ihre verschiedene Thätigkeit.[226])

Wenn nun Tertullian keine solche Zweitheilung der Seele zugeben konnte, nach welcher zwei, ja drei Seelen im Menschen unterschieden werden sollten, so konnte er auch nicht zugeben, dass die Seelenthätigkeiten in so exclusiver Weise, wie Plato es that, vertheilt würden.

Um Tertullian's weitere Gründe gegen eine solche Theilung der Erkenntnisswege zu würdigen, würde es sich zunächst darum handeln, zu entscheiden, ob und inwieweit Tertullian überhaupt eine Theilung der Erkenntniss-Gegenstände zulässt und in welcher Weise seine Lehre von der rationalitas der Seele, die mit der platonischen Ideenlehre Manches gemein zu haben scheint, sich von dieser unterscheidet.

»Es soll Seelenkräfte geben,« sagt Tertullian (De An. 18) im Anschluss an einen von ihm wörtlich übersetzten grösseren Passus aus Plato's Phädon (pag. 65 sq.), »welche die Erkenntniss (intellectus) derjenigen Wahrheit bewirken, deren Gegenstände nicht vorliegen (coram esse) und den körperlichen Sinnen nicht unterliegen, sondern weit abliegen vom gemeinen Bewusstsein im Verborgenen und in höheren Regionen und bei Gott selbst. Denn Plato meint, dass es gewisse unsichtbare, unkörperliche, überweltliche, göttliche Substanzen gebe, die er Ideen, d. h. Gestalten, nennt, die Muster (exempla bez. exemplaria, De An. 43 paradigmata) der vorliegenden offenbaren und den Körpersinnen unterliegenden natürlichen Verhältnisse; und zwar seien jenes die Originale (veritates), dieses aber die Bilder derselben.«

»Im Ideenverkehr (commercium idearum) nun habe die Seele früher in den obern Regionen mit Gott gestanden und komme von dort hieher herüber; da die Seelen aber bei dieser Wanderung das vergässen, worin sie früher gewesen wären, (bilde sich ihr Wissen hier in der Weise), dass sie sich auf Grund unsrer sichtbaren Verhältnisse (ex his visibilibus) dessen erinnerten, was sie früher gewusst hätten und dass sie das früher Gewusste wieder auffassten (recensere) auf Grund der Abbilder« (de exemplaribus: De An. 23, wo nach dem Zusammenhang bei Plato unter exemplaria nicht die »Urbilder« gemeint sein können).

Nach Allem, was wir bisher von Tertullian gehört haben, gibt es nun allerdings auch für ihn eine Scheidung zwischen Sichtbarem und Unsichtbarem, Offenbarem und Verborgenem (publicata und arcana), Körperlichem und Geistigem (corporalia et spiritalia), wie er selbst De An. 18 und auch sonst zugibt; wie, wenn er z. B. adv. Marc. 4, 1 die Welt aus Verschiedenheiten einander widerstreitender Substanzen zusammengesetzt nennt, oder wenn er im Apol. (cap. 48) sagt: »Die Vernunft hat die Gesammtheit aus Verschiedenheit zusammengesetzt, so, dass Alles aus widerstreitenden Substanzen zwar, (aber doch) unter Einheit (mit Zugrundelegung eines einenden Bandes) bestünde; (wie) aus Gehaltlosem und Festem, Beseeltem und Unbeseeltem, Begreiflichem und Unbegreiflichem, Licht und Finsterniss, Tod und Leben:« eine Reihe von Gegensätzen, welche adv. Marc. 1, 16 noch durch die von Körperlichem und Unkörperlichem, Beredtem und Stummem, Beweglichem und Stabilem, Zeugungsfähigem und Unfruchtbarem, Trockenem und Feuchtem, Warmem und Kaltem, anderswo noch anders ergänzt wird.

Aber Tertullian gibt nur eine Verschiedenheit in den Gegenständen (rerum diversitates), nicht aber in der Methode ihrer Erkenntniss zu. Auch für Tertullian

---

[226]) An. 14: Non ideo separabitur in partes quia per partes administratur, substantia quidem solidus, opera vero divisus.

Digitized by Google

gibt es ursprüngliche Wahrheiten, — die Aeusserungen der rationalitas animae, — aber diese thronen nicht ausser der Seele, sondern erfüllen deren eigenstes Innere; liegen auch nicht weit ab vom gemeinen Bewusstsein, sondern bilden dessen natürlichste Mitgift; sind auch nicht ein Privileg der Denker par excellence, sondern ein Gemeinbesitz des gesunden Menschenverstandes; sind auch nicht ewig, wenn sie auch die Seele »ihrem Verlobten,« dem Fleische schon mit zubrachte, und, wenn sie vielleicht auch insofern als ewig zu bezeichnen wären, als sie von dem Ewigen herrühren und handeln, doch nicht selbständige ewige göttliche Substanzen; denn eine solche ist Gott allein (s. o. No. VIII). »Wenn die Welt Gottes (des Schöpfers) ist, sehe ich nun keinen Platz für einen anderen Gott; erfüllt und eingenommen ist alles von seinem Urheber« (adv. Marc. 1, 11). Auch dass diese Welt das Bild einer anderen sei (De An. 23), muss bestritten werden; wie es keinen oberen Gott (ausser dem Einen) gibt, so gibt es auch keine einem solchen zukommende Welt (adv. Marc. 1, 15). Die Welt, wie sie ist, ist selbst ein Gottes würdiges Werk und, wenn auch geringer als der, der sie erbaute (adv. Marc. 1, 13), doch das Original selber. »Es gibt nur eine Sonne, o Mensch, welche diese Welt leitet und, wenn du es auch nicht glaubst, es ist die beste und nutzbringende; und wenn sie dir auch etwas scharf und stechend oder etwas unrein und verderbt erscheint, so steht sie doch in richtigem Verhältniss zu ihrer vernunftgemässen Anlage (rationi suae par est). Wenn du sie nicht vollständig erkennen kannst, so hättest du auch irgend einer anderen Sonne Strahlen, wenn es eine solche gegeben hätte, nicht aushalten können, und nun vollends die einer grösseren« (adv. Marc. 2, 2 in.). »Zu welcher Materie du dich auch wendest, so triffst du (immer) auf die (weltschaffende) Substanz des Schöpfers« (nämlich seine Weisheit, Vernunft, sein Wort etc. adv. Marc. 1, 18).

Ideen also im Sinne Plato's kann es für Tertullian nicht geben, und wenn man auf Grund des Vorausgehenden (s. No. VI, XIII, XIV, XV, cf. XVIII) auch sagen könnte, dass der Gott Tertullian's ebenfalls die Ideen der Welt bez. ihrer Schöpfung, Erlösung etc. von Ewigkeit her bei sich gehabt habe, und dass das Wort Gottes, durch welches Tertullian die Welt insofern gebildet sein lässt, als dieses ausführt, was in des Vaters Sinn ist, dem platonischen besten Werkmeister, der diese Welt als Nachbild des höchsten und ewigen Urbildes derselben schuf, sehr nahe kommt: so ist doch

1. der Unterschied zwischen der in Gott lebenden und der ausser Gott stehenden Idee nicht zu verkennen,

2. festzustellen, dass die Thätigkeit des platonischen Demiurgen durch die schon vor seinem Einschreiten zur Gestaltung drängende Materie mit bedingt wurde.

Wenn es ferner scheinen könnte, wie wenn z. B. die Vernunft, die Güte, die Gerechtigkeit insofern die Stelle der platonischen Ideen einnähmen, als die Vernunft den Plan zur Schöpfung fasst, die Güte den Plan zur Ausführung bringt, während die Gerechtigkeit die Leitung der Ausführung übernimmt (adv. Marc. 2, 13), so ist zwar

1. zuzugeben, dass Tertullian dieser Dreiheit die Ewigkeit beilegt (z. B. adv. Marc. 2, 13 der Güte),

2. zu betonen dagegen, dass eine selbständige ewige Existenz ihnen darum nicht zukommen kann, weil sie als Gott eingeborene und zu seinem Wesen gehörende [227]) Eigenschaften bezeichnet werden, so dass auch jene Vorgänge nur als innergöttliche aufzufassen sind.

---

[227]) Marc. 2, 13: ingenita et naturalia.

Digitized by Google

Wenn ferner gewisse Eigenschaften Gottes, die bei Plato als Ideen erscheinen, nach Tertullian nur allmählich hervorzutreten, ja mit der Entwickelung der Welt beziehungsweise ihrer Bewohner sich erst zu erzeugen scheinen, wie z. B. die Weisheit, die Gott sofort in sich selber zeugte, als er sie für nothwendig für die Weltbildung empfand (adv. Herm. 18), die Strafgerechtigkeit, die erst durch das Hervorbrechen des Bösen bedingt ward (adv. Marc. 2, 13), oder die Liebe, die um so wärmer strahlte und empfunden ward, je grösser die vorausgegangene Strenge gewesen war (adv. Marc. 2, 27): so geht hieraus hervor, dass vielleicht auch die Ewigkeit jener drei Eigenschaften noch als eine bedingte von Tertullian gedacht wird. Auf jeden Fall aber erscheinen die einen nicht als besondere aussergöttliche Substanzen, während die andern von Tertullian selbst als Accidenzien der Einen ewigen Substanz bezeichnet werden.[228])

Die einzige, bei Tertullian einer platonischen ähnelnde Idee ist die des Gottmenschen; aber selbst dieser kommt zunächst keine individuelle Gestaltung zu (De Res. Carn. 6). Denn wenn etwas vor Allem und vor Allen war, so ist es eben das Wort des Schöpfers, durch welches Alles und ohne welches Nichts gemacht ist; in welchem Alles im Himmel und auf Erden gegründet ist, das Sichtbare wie das Unsichtbare (adv. Marc. 5, 19).

Der aber das Sichtbare geschaffen, der hat damit auch eine Gewähr für die Erkenntniss des Unsichtbaren gegeben.[229]) So ist der unsichtbare Gott erkennbar durch sein menschgewordenes Wort (adv. Marc. 5, 19; s. o. No. XIII); so ist Gott selbst zu beweisen aus dem seiner würdigen Werke. Denn vom Anfang der Welt an ist der Schöpfer derselben mit dieser gleichmässig erkannt worden (compertus est), da diese ja dazu hervorgebracht worden war, dass Gott erkannt würde (adv. Marc. 1, 10). Die Frage, unter welcher Bedingung Gott bekannt sei, muss mit seinen Werken beginnen, welche früher sind als der Mensch, so dass die gleich mit dessen Schöpfung erkannte (comperta) und seitdem festgestellte (constituta) und in den Grundzügen vorliegende (praescripta) Güte des Schöpfers uns ein Gefühl zuführt für das Verständniss davon, wie die folgende Ordnung der Dinge verlaufen sei.[230]) »So behaupten wir, dass Gott zuerst durch die Natur zu erkennen, durch die Lehre wieder zu erkennen sei.«[231]) Denn dem Schöpfer kommt die Erkenntniss durch die Natur zu (naturalis agnitio), dadurch, dass er aus den Werken erkannt (intelligendo) und dann zur weitern Erkenntniss zu bringen gesucht wird (adv. Marc. 5, 16). »Oder wie ist er denn (sonst) offenbart worden, wenn du (doch) auf Grund menschlicher Conjectur behauptest, dass Gott nicht anders erkannt werden könne als durch sich selbst, und wenn du dich dabei nicht blos auf die Form des Schöpfers, sondern auch auf das Verhältniss der göttlichen Grösse und der menschlichen Beschränktheit berufst, damit der Mensch nicht grösser zu sein scheine als Gott, indem der Mensch ihn, der nicht freiwillig erkannt sein wollte, aus eigenen Kräften gewissermaassen ans Tageslicht und zur Anerkennung gebracht habe; da doch die menschliche Beschränktheit sich leichter Götter zu bilden als den Wahren zu suchen wusste, den sie schon von Natur erkennen?« (intelligunt: adv. Marc. 1, 18).

---

[228]) Prax. 26: Virtus, sapientia, providentia substantiae non sunt, sed accidentia uniuscujusque substantiae.

[229]) Marc. 1, 16: Qui visibilia operatus invisibilium quoque fidem fecerit.

[230]) Marc. 2, 3: Aliquem sensum suggerit nobis intelligendi, qualiter sequens ordo rerum evaserit.

[231]) Marc. 1, 18: Natura cognoscendum, doctrina recognoscendum.

Digitized by Google

Schon durch das Zurückgehen auf die Natur vermag Tertullian auch Plato's Ideenlehre zurückzuweisen.

Denn wenn Plato behauptet, dass die Seele von Natur jener Ideen theilhaftig bez. bewusst sei, so hätte ihr ihre natürliche Kenntniss natürlicher Fertigkeiten niemals entfallen können; es mag die Kenntniss der Studien, Lehren, Unterrichtszweige, vielleicht auch der Vermögen oder der Gefühle entfallen — das sind Accidentien — aber die Kenntniss dessen, was ihnen von Natur zukommt, verlässt nicht einmal die Thiere, viel weniger die Menschen. Wenn aber Plato den Körper, in welchen die Seele eingeht, zum Vorwand ihrer Vergesslichkeit macht, so ist zu fragen: Wie kann eine geborene Substanz eine ungeborene auslöschen? Und wenn der Körper der Divination (auch ein naturale der Seele im engeren Sinn) nicht widerstrebt, wird er auch dem Gedächtniss nicht (haben) schaden (können). Kurz,[232]) wenn das Argument *μαθήσεις ἀναμνήσεις* nicht Stich hält, so ist jene ganze Meinung gleichfalls umgestürzt, dass die Seelen ungeboren seien und nach ihrem Verkehr in himmlischen Regionen, wo sie Mitwisserinnen des Göttlichen waren, von dort hieher gekommen seien und sich hier wieder der göttlichen Urbilder erinnerten (De An. 24).

So wird es immer klarer, dass Gott in seinen Werken das einzig wahre Object unserer Erkenntniss und unserer Forschung, welche nach oben angeführten Stellen von Tertullian ja nicht verworfen wird, zu bilden hat.

Die Erkenntniss Gottes aus der Natur d. h. der ursprünglichen Anlage des Ganzen, ist aber ein naturale der Seele überhaupt; denn keine Seele kann sich ganz dieser Erkenntniss verschliessen, weil jede Seele als rationalis hierzu beanlagt ist. Wenn nun Tertullian dieses Erkennen selbst, wie wir an mehreren Stellen gesehen haben, ein intelligere nennt, so besitzt die Seele die Einsicht (intelligentia) in Gottes Werke und Eigenschaften, das Verständniss (intellectus) seiner und seiner Schöpfung ebenfalls von Natur, d. h. die Seele ist natura intellectualis, weil sie natura rationalis ist. Das Wissen der Seele von Gott und ihrem Verhältniss zu Gott, welches sich im allgemeinen Bewusstsein mehr oder minder klar heraushebt — die ratio — muss also zum bewussten Forschen nach dem Gott des Gemeingefühls sich erheben und zur vollen Erkenntniss — intellectus — seines Wesens aus seinen Werken sich steigern können. Die von ihrer Schöpfung her der Seele anhaftende Fähigkeit hierzu ist aber die intellectualitas, welche denn Tertullian in der That gerade so wie die sensualitas und rationalitas als eine jener der Seele eigenthümlichen Stützen und Subsistenzmittel bezeichnet, die ihr bleiben, auch wenn sie den Körper verlässt. (De An. 38.) So weist er dem afflatus, als dem Bilde des göttlichen spiritus, auch insofern die Grundzüge Gottes nach, als er rationalis, capax intellectus et scientiae sei (Marc. 2, 9). Wenn wir uns aber erinnern, in wie engem Zusammenhang die rationalitas mit der sensualitas steht, so wird es schon aus diesem Grunde nicht auffallen, wenn Tertullian den Menschen auch einmal als animal rationale, sensus et scientiae capacissimum bestimmt (De Test. An. 1) und auf diese Weise sensus und intellectus gleichzustellen scheint.

Dass sie für ihn in der That nicht so weit von einander abliegen, wie für Plato, hebt Tertullian auf's Nachdrücklichste hervor, aber weniger im Kampfe gegen Plato selbst als gegen

---

[232]) Ein anderer Grund hiergegen wurde schon bei der Passibilität der Seele behandelt. (S. 48 f.)

Digitized by Google

die von diesem abhängigen Gnostiker und Valentinianer (cf. auch No. III und X). Denn die Valentinianer hatten, gestützt auf Plato, der im Phaedon das reine Erkennen [supersapere = διανοηθῆναι καθαρώτατα] auf den Geist (mens = διάνοια) basirt und den Verstand (animus = λογισμός) von der Empfindung bez. Sinneswahrnehmung (sensus = αἴσθησις) befreit wissen will und zur Erkenntniss des Absoluten bez. des Dinges an sich [283]) den reinen Verstand an sich zu gebrauchen befiehlt, einen Unterschied gemacht zwischen den Sinnen des Körpers und den Vermögen des Verstandes (intellectuales vires). Letzteren allein hatten sie das Erreichen jener geheimen (arcana) oberen (superna) und beim πλήρωμα festgegründeten Wahrheit zugeschrieben (De An. 18), und zwar in der Weise, dass sie vermittelst des der Seele aufgepfropften Geistes-Samens der Sophia aus den Bildern, welche die sichtbare Welt böte (ex imaginibus visibilium), die Geschichte und Liebeständeleien (milesias) ihrer Aeonen wiederzuerkennen glaubten. (De An. 23. Vgl. auch S. 17.)

Weil sie also das Unsichtbare nur durch besondere Kräfte erkennen zu können glaubten, theilten sie, wie Tertullian sagt, die Empfindung und leiteten diejenigen Kräfte oder Empfindungen, welche zu der höheren Erkenntniss befähigen sollten, von einem höheren, dem pneumatischen Samen her, indem sie dieselben intellectuales vires, intellectuales sensus, oder auch nur intellectualia nannten, während sie die sensualia, d. h. nach dem Früheren die durch die Körpersinne vermittelten Wahrnehmungen oder nun — im Gegensatz zu den Verstandesempfindungen — die eigentlichen Sinnesempfindungen vom psychischen Samen ableiteten und zur Erkenntniss des Sichtbaren und Niedrigen und Zeitlichen — d. i. der irdischen Abbilder der himmlischen Welt — allein für tauglich erachteten. [284])

Einer solchen strengen Scheidung der Erkenntnissweisen aber hat Tertullian bereits dadurch die Spitze abgebrochen, dass er »den Verstand als eine natürliche Verfassung und Einrichtung der Seele, den Geist aber als das definirt hat, was sie selber ist, insofern sie flatus ist.« (Vgl. S. 30 und 36.)

Das heisst: Die Ideen, »keinem Sinn erfassbar und nur der Betrachtung durch den νοῦς zugänglich«, »nicht durch Wahrnehmung, sondern nur durch das Denken erkennbar« zu erklären, verträgt sich nicht mit der von Tertullian angenommenen und bewiesenen Einheit der Seele; die Idee des Guten aber, wie Plato es that, bez. die Sophia (mit Valentin) als Verleiherin der Erkenntnisskraft an den Geist zu bezeichnen, verträgt sich nicht mit der angenommenen und bewiesenen Entstehungsweise der Seele.

Wenn es also höhere Erkenntniss gibt, dann participirt die Seele mit allen ihren Vermögen daran, — dazu gehört aber auch die sensualitas. Und wenn es solchen Geistessamen gibt, so besitzt ihn auch die Seele, — denn sie ist spiritus tradux.

Gewiss ist Tertullian weit entfernt, wie schon oben angedeutet wurde, das Dasein, ja die Nothwendigkeit höherer Erkenntnissobjecte überhaupt zu leugnen; denn »was auf gewöhnlichem Wege gesehen, ergriffen, taxirt werden kann, ist geringer als die Augen, durch

---

[283]) ad capiendum sincerum quodque rerum αὐτὸ καθ' αὐτὸ εἰλικρινὲς ἕκαστον θηρεύειν τῶν ὄντων — ipsa sincera mente utens αὐτῇ καθ' αὐτὴν εἰλικρινεῖ τῇ διανοίᾳ χρώμενος.

[284]) De An. 18: Itaque et sensum dividunt et intellectualibus quidem a spiritali suo semine, sensualibus vero ab animali, quia spiritalia nullo modo capiat et illius quidem esse invisibilia, hujus vero visibilia et humilia et temporalia, quae sensu conveniantur in imaginibus constituta.

Digitized by Google

welche es eingenommen, die Hände, durch welche es berührt, die Sinne, durch welche es aufgefunden wird. Was aber unermesslich ist, ist sich allein bekannt« etc. (Ap. 17.)

Dass er ferner nicht abgeneigt ist, das Dasein höherer Erkenntnisskräfte zuzugeben, haben wir ihn schon früher aussprechen hören.

Ebenso hat er nichts dagegen, die niederen Erkenntnissobjecte der Empfindung (sensus), die höheren der Einsicht (intellectus) zuzuweisen, wenn nur beiderlei Erkenntnissobjecte von der Seele beherrscht werden,[235]) d. h. wenn nur nicht bloss das sinnlich Wahrnehmbare der Seele unterstellt, und das mit den Sinnen nicht unmittelbar zu Erfassende nicht allein dem Geiste oder Verstande (mens — animus) als selbständigen Erkenntnisskräften zugewiesen wird; denn der Geist oder Verstand ist nicht selbst eine Substanz, sondern nur eine Erkenntnisskraft (sapor) der Substanz der Seele (De Res. Carn. 40).

Wenn das Körperliche zwar empfunden (und durch die Empfindung berührt), das Unkörperliche aber erkannt (und durch die Einsicht erreicht) wird (sentiri-intelligi), so liegt das an der Verschiedenheit der Gegenstände.[236]) Darum hat aber die Empfindung, welche Jene der Seele zuschrieben, nicht einen anderen Wohnsitz als die Erkenntniss, welche Jene dem Verstand zuschrieben, d. h. beide Erkenntnissarten gehen in Einem vor sich, und das ist die Seele.[237])

Denn wenn nach dem Früheren (s. No. III) der Verstand der Seele folgt und als Vermögen zugesprochen ist, so wird ebenso hier der Intellect der Seele zugesprochen werden müssen; weil er einem Seelenvermögen zugesprochen wird.[238])

Mag nun auch die Einsicht vorzüglicher sein als die Empfindung und eine feinere Kennerin der Heilswahrheiten, »so ist sie doch nicht mehr als ein eigenthümliches Vermögen der Seele gerade so, wie es die Empfindung auch ist«; »aber dass nur nicht die Einsicht deshalb der Empfindung vorgezogen werde, damit sie um so weiter von derselben getrennt gehalten werden kann, als sie für vorzüglicher ausgegeben wird.« Denn nur die Erkenntnissgegenstände sind (räumlich als) höhere oder niedere (von einander geschieden), nicht aber die Erkenntnisskräfte.[239])

Es könnte also bei Aufhebung der äusseren Verschiedenheit nur eine innere Vorzüglichkeit zugelassen werden, aber selbst diese der Einsicht zuzugestehen, war bedenklich und schon darum zurückzuweisen, weil man mit dem höheren Erkenntnissvermögen auch einen höheren Gott erkennen zu können glaubte:[240]) eine Vorsichtsmassregel Tertullian's, die sich nicht bloss gegen die grössere oder geringere Erkennbarkeit der Rangordnung der valenti-

---

[235]) apud animam tamen et istis et illis obsequio deputatis (De An. 18).

[236]) Man denke an corpus sui generis und das bei der Visibilität und Passibilität Gesagte!

[237]) An. 18: Si corporalia quidem sentiuntur, incorporalia vero intelliguntur, rerum genera diversa sunt, non domicilia sensus et intellectus, i. e. anima et animus.

[238]) An. 18: Perinde intellectus animae addicitur quam sequitur animus, cui addicitur intellectus.

[239]) An. 18: Sit nunc et potior sensu intellectus et potior cognitor sacramentorum, dummodo et ipse propria vis animae, quod et sensus. Nihil mea interest, nisi cum idcirco praefertur sensui intellectus, ut ex hoc quoque separatior habeatur, quo potior affirmatur. — Nam etsi potiora sunt, quae intellectu attinguntur ut spiritalia, quam quae sensu ut corporalia, rerum erit praelatio, sublimiorum scilicet adversus humiliores, non intellectus adversus sensum.

[240]) An. 18: Tunc mihi post differentiam etiam praelatio retundenda est, perventura quoque usque ad potioris dei persuasionem.

Digitized by Google

nianischen Aeonenreihen, sondern auch gegen Marcion's Lehre von einem niederen und oberen Gott richtete.[241]) (Vgl. S. 16. 43. 51. 62.)

Denn derselbe Gott, der sich bezeugt durch das, was wir sind (d. h. durch die Seele als afflatus spiritus divini) und durch das, worin wir sind (d. h. durch die Welt als seine vernunftgemässe Schöpfung), der bezeugt sich als Einen, wenn er nur erkannt wird, und wird immer eingesehen und empfunden, wie er will.[242])

Aber die Lehre der Gegner schliesst selbst eine solche Erhabenheit des Intellectus aus; denn wenn wir nur von den sichtbaren Verhältnissen dieser Welt aus die unsichtbaren einer höheren zu erkennen vermögen und die Originale nur vermittelst der Copien, die Urbilder nur vermittelst der Abbilder begreiflich sind (Plat. Tim. p. 29 sq.; p. 37 sq.), so basirt doch die (angeblich) höhere Erkenntniss auf der niedern, d. h. die Einsicht auf der Empfindung, und es scheint sich der Intellect des Sinnes bez. der Empfindung als des ersten Anstosses zu seiner Erkenntniss und als eines nothwendigen Unterbaues zu bedienen, ohne welchen er überhaupt zu den Urbildern nicht aufzusteigen vermag.[243])

Da es also Erkenntniss nur durch Empfindung gibt, insofern jene auf dieser fusst und ihr mittelbar die erklommene Höhe verdankt, so kann die Einsicht der Empfindung ebensowenig vorgezogen werden — denn etwas ist dem unterstellt, durch welchen es ist, wie von ihr abgehoben werden, denn durch was etwas ist, mit dem ist es auch.[244])

So sind also beide Erkenntnissweisen unzertrennlich mit einander verbunden, wenn auch ihre Gebiete aus einander liegen; denn die Einsicht ist die (bearbeitete bez. gesteigerte) Empfindung der Sache, welche eingesehen wird, die Empfindung aber (die Vorstufe bez. der Stoff für) die Einsicht der Sache, welche empfunden wird. Niemand fühlt etwas ohne zu verstehen, was er fühlt; niemand versteht etwas ohne zu fühlen, was er versteht.[245])

Mag nun auch das Körperliche nur von der Seele empfunden werden, so ist doch auch der Verstand (für dasselbe) empfindungsfähig und nicht blos (für Unkörperliches) erkenntnissfähig — weil er ja erst erkennt auf Grund der (auf Körperliches gerichteten) Empfindung; anderseits ist aber auch die Seele (für Unkörperliches) erkenntnissfähig und nicht nur (für Körperliches) empfindungsfähig — weil sie (auch das Körperliche nicht) empfindet, wenn sie (es nicht) versteht. Würde aber das Unkörperliche nur von dem Verstande erkannt, so müsste erst noch aufgezeigt werden, wo mittlerweile (während des Erkenntnissactes) die Seele wäre und im umgekehrten Fall umgekehrt. Denn wenn sie von einander verschieden oder getrennt wären,

---

[241]) Vergl. adv. Marc. 2, 2: Qui in inferiorem deum caecutis, quid in superiorem?

[242]) Marc. 1, 10: Habet deus testimonia, totum hoc quod sumus et in quo sumus. — Semper intelligetur, semper audietur, semper videbitur, quomodo volet.

[243]) An. 18: Quomodo enim praeferetur sensui intellectus, a quo informatur ad cognitionem veritatum? Si enim veritates per imagines apprehenduntur, i. e. invisibilia per visibilia noscuntur — videtur intellectus duce uti sensu et auctore et principali fundamento nec sine illo veritates posse contingi.

[244]) An. 18: Quomodo ergo potior erit eo per quem est, quo eget, cui debet totum quod attingit? Ita utrumque concluditur, neque praeferendum sensui intellectum, per quem enim quid constat, inferius ipso est, neque separandum a sensu, per quod enim quid est, cum ipso est.

[245]) An. 18: Sensus est ejus rei quae sentitur intellectus; intellectus est ejus rei quae intelligitur sensus. Quis mihi exhibebit sensum non intelligentem quod sentit aut intellectum non sentientem quod intelligit?

Digitized by Google

dürfte eines von ihnen immer nicht dasein, wenn das andere mit seinem Vermögen thätig ist.[246])

Es käme nun Alles auf die Empfindungen selber an bez. auf die Organe, durch welche dieselben der Seele vermittelt werden, da wir aber hiermit, namentlich wenn es sich um die Empfindung und Erkenntniss von Körperlichem handelt, auf die Verbindung der Seele mit dem menschlichen Körper einzugehen hätten, diese aber und ihre Art ein naturale der Seele im weiteren Sinn ist, dürfen wir diese Frage vorläufig aussetzen, indem wir uns genügen lassen gezeigt zu haben:

1. dass der Seele die Erkenntnissfähigkeit von Natur eignet, weil sie auch Vernünftigkeit und Empfindungsfähigkeit von Natur besitzt,

2. dass die intellectualitas zwar eine Fähigkeit zu höherer Einsicht bezeichnet, aber darum der Intellect weder als ein selbständiges Vermögen der Seele noch als eine besondere Art von Seele aufzufassen ist,

3. dass diese höhere Einsicht zunächst nur — wie es ja auch die Gegner thaten — auf eine reinere, würdigere Erkenntniss Gottes und göttlicher Verhältnisse bezogen zu werden braucht, in welchem Sinne aufgefasst sie nach Tertullian allerdings auf sich allein gestellt und an sich selbst betrachtet werden kann. Denn jede Seele

empfindet sich selbst vermittelst ihrer Sinne:
sensualitas,
weiss um ihr Verhältniss zum Schöpfer:
rationalitas
im Allgemeinen — im Besonderen
sensus communes, publica conscientia — ratio (christiana)

und sucht den Schöpfer allerwärts und auf alle Weise aus allen seinen Werken zu verstehen und

die naturalis agnitio — zur plenior notitia zu führen:
intellectualitas.

Wie sehr es mit Tertullian's natürlicher Erkenntnisstheorie auf die zwei- resp. dreigespaltene der Valentinianer abgesehen war, mögen nachfolgende Stellen bezeugen, welche zugleich belegen, wie eng auch dieses naturale der Seele mit anderen, namentlich mit den die letzten Dinge betreffenden, verknüpft war: »Die Valentinianer zwängen alles in Copien (adv. Valent. 27); wenn sie (die Seelen) eine volle und vollkommene Kenntniss jener Spielereien erlangt haben, werden sie, durch ihre Verwandtschaft mit dem Geisterstande nun selbst zu solchen geistigen Wesen gemacht, gewisses, ja gebührendes Heil erlangen« (ib. 29). »Nichts Beseeltes wird in den Raum des Pleroma zugelassen ausser der geistbegabte Schwarm der Valentinianer. Diese aber (die Valentinianer) werden selbst zu Geistern werden, die ganz und gar erkenntnissfähig sind« etc. (ib. 32).

Zum Schluss dieses Abschnittes mag noch darauf hingewiesen werden, dass die vorstehende Erkenntnisstheorie Tertullian's, die in ihrem vollen Umfang allerdings erst durch sein Urtheil über die durch die Verbindung der Seele mit dem Körper bedingte Sensualität derselben

---

[246]) An. 18: Denique a quo sentiuntur corporalia? si ab anima, ergo jam et sensualis est animus, non tantum intellectualis, nam dum intelligit, sentit, quia si non sentit, nec intelligit; si vero ab anima corporalia sentiuntur, jam ergo et intellectus est vis animae, non tantum sensualis, nam dum sentit, intelligit, quia si non intelligit, nec sentit. Proinde a quo intelliguntur incorporalia? si ab animo, ubi erit anima? si ab anima, ubi erit animus? etc. s. o. S. 35 f.

Digitized by Google

begreiflich wird, im Allgemeinen sich nicht weit von der augustinischen entfernt und in der Geschichte der neueren Philosophie an Locke's »Nihil est in intellectu quod non antea fuerit in sensu« ihr Analogon findet, wenn auch der Ausgangspunkt beider ein verschiedener sein mag. Was aber gewisse Sätze aus derselben im Besonderen anlangt, so ist es selbst nicht schwer, aus Kant a. a. O. passende Belege wenigstens für die Denkrichtigkeit derselben beizubringen. »Wenn man von den Sinnen abgeht, wie will man begreiflich machen, dass unsere Kategorien noch überall etwas bedeuten, da zu ihrer Beziehung auf Gegenstände noch etwas mehr als blosse Einheit des Denkens, nämlich überdem eine Anschauung gegeben sein muss, darauf jene angewandt werden können?« (S. 236).

»Verstand und Sinnlichkeit können bei uns nur in Verbindung Gegenstände bestimmen.« (S. 237.) »Keine dieser Eigenschaften ist der anderen vorzuziehen. Ohne Sinnlichkeit wird uns kein Gegenstand gegeben und ohne Verstand keiner gedacht werden. Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind, daher ist es ebenso nothwendig, seine Begriffe sinnlich zu machen . . . als seine Anschauungen sich verständlich zu machen . . . Beide Vermögen oder Fähigkeiten können auch ihre Functionen nicht vertauschen. Der Verstand vermag nichts anzuschauen und die Sinne vermögen nichts zu denken. Nur daraus, dass sie sich vereinigen, kann Erkenntniss entspringen.« (S. 77.)

XVIII.

Mit der Schöpfung der Seele durch einen vernünftigen Schöpfer und der hierdurch veranlassten vernünftigen und naturgemässen Anlage derselben hängt aufs engste ein anderes naturale der Seele zusammen: ihre bonitas.

»Man braucht Gott nur zu nennen und man muss ihn für gut erkennen.« [247]) So ist was von Gott kommt, auch gut, weil es göttlich und vernünftig ist; und alles, was gut ist, ist göttlich. [248]) Was ist aber so gut als die Kenntniss von und der Verkehr mit Gott? [249])

Indem aber Gott den Stoff zu dieser Erkenntniss seines Wesens (agnitio sua) nicht bei einem Andern fand, sondern für sich (sibi) von seinem Eigenen (an und für sich de suo) machte, war »zuerst die Güte des Schöpfers, vermöge welcher er nicht auf ewig unbekannt bleiben wollte, sondern die Existenz eines Wesens beliebte, von welchem er erkannt würde« (adv. Marc. 2, 3). [Hier wird also die bonitas der ratio insofern gleichgestellt, als auch die ratio von allem Anfang bei Gott war, was Tertullian nun in der That des Weiteren auch von der Güte Gottes beweist; so sagt er auch adv. Marc. 2, 1: »Güte und Vernunft wirken immer bei unserem Gott zusammen; denn Vernunft ohne Güte ist keine Vernunft und Güte ohne Vernunft ist keine Güte«].

Das Wesen aber, welches Gott von jeher vorgesehen hatte, um durch dasselbe erkannt zu werden (agnoscendo deo) war der Mensch. War schon die Welt ein gutes Werk Gottes —

---

[247]) Scorp. 5: Deum sufficit dici, ut necesse sit bonum credi.

[248]) Fug. 4: bonum est ideo, quia a deo evenit, ut divinum et rationale. Quid enim divinum non rationale, non bonum? Quid bonum non divinum?

[249]) Marc. 2, 3: Quid enim tam bonum quam notitia et fructus dei?

Digitized by Google

und die Schrift bezeugt es ja selbst, wenn sie sagt: Und Gott sah, dass es gut war — so noch viel mehr der Mensch, den Gottes Güte bildete, nicht blos durch das befehlende Wort, sondern auch mit freundlicher That und schmeichelnder Rede: »Lasst uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei.« Der Mensch, dem Gottes Güte die lebendige Seele einblies etc. (adv. Marc. 2,4) ist hierdurch nicht bloss das Werk, sondern das Bild Gottes, dessen ganze Substanz von Anfang an für Sittenreinheit im Besonderen ebenso eingerichtet war (integritati instituta), wie Alles anfänglich überhaupt gut angelegt war, weil es von einem guten Gotte herrührte (De Spect. 2). Es ist aber nicht bloss die Schöpfungsthat des Menschen als gut zu bezeichnen, sondern auch dieser selbst als anfänglich gut zu betrachten; denn wenn schon die nothwendige Erkenntniss Gottes etwas Gutes und Vernünftiges war, so war gewiss auch das Bild Gottes, welches hierfür würdig erachtet wurde, gut und vernünftig (adv. Marc. 2, 6).

Zu beachten ist freilich, dass Tertullian, um die menschliche Willensfreiheit, die Würde Gottes und die Gerechtigkeit seines Gerichts zu retten, hier einen Unterschied macht zwischen natura und institutio. Als natura bezeichnet er nämlich hier den anfangslosen Besitz alles dessen, was das Wesen Eines ausmacht, während er als institutio die mit dem Anfang verbundene bez. durch einen solchen bedingte Wesensanlage und Formgabe hinstellt. [250])

Demnach ist Gott allein von Natur gut, wir würden sagen: Seinem Wesen nach gut oder absolut gut; während der Mensch, der es nicht als sein Eigenthum besass, gut zu sein (nicht an und für sich gut war [non suum habens bonus esse], nur der Anlage nach, relativ gut war und zwar aus zwei Gründen: einmal wegen seiner Schöpfung durch den Schöpfer alles Guten, sodann weil er das Gute, dessen sich Gott gewissermaassen als Besonderheit seines Wesens entäussern wollte (emancipatum sibi a deo), erst zu seinem Eigenthum machen sollte, so dass es gewissermaassen auch sein Wesen geworden wäre, und er es als sein Eigenthum nicht nur freiwilliger und gutwilliger, sondern sogar nothwendiger Weise hätte darstellen müssen. [251])

Freilich ist gerade der umgekehrte Fall eingetreten. Indem nämlich der Mensch die ihm von Gott als Compensation für das freigegebene Gute verliehene Willensfreiheit zur Entscheidung fürs Böse benutzte, hat dieses so sehr Macht über den Menschen gewonnen (Marc. 2, 6), dass es von Manchen als naturale animae bezeichnet wird, wie z. B. von Plato, Valentin u. A. (s. o. III. X. XVI.), während es doch ebenso ein naturale quodammodo geworden ist, wie das Gute ein naturale quodammodo war.

Aber ist auch die Verderbniss der natürlichen Anlage der Seele gewissermaassen zu einer anderen Natur derselben geworden, so wohnt doch auch noch jenes von Gott stammende und leibhaftig ihr zukommende (germanum), jenes eigentliche naturale der Seele ein; denn was von Gott ist, kann wohl in Schatten gestellt werden, weil es nicht Gott ist, aber nicht ausgelöscht werden, weil es von Gott ist. Daher wohnt noch jetzt das Gute in jeder Seele wie ein verhaltenes Licht, welches doch brennt, wenn man es auch nicht sieht, und ist ent-

---

[250]) Marc. 2, 6: Qui enim quod est sine initio habet, non institutione est; habet illud, sed natura. Homo autem qui totus ex institutione est, habens initium, cum initio sortitus est formam qua esset.

[251]) Marc. 2, 6: ut bonum jam suum haberet homo et fieret jam proprietas boni in homine et quodammodo natura . . . ut ita demum bonus consisteret homo si secundum institutionem quidem, sed ex voluntate jam bonus inveniretur, quasi de proprietate naturae . . . ut bonum quoque non voluntate obiret, sed necessitate.

Digitized by Google

weder gar nicht sichtbar, wenn das Heil verborgen bleibt, oder bricht sich doch zuweilen wenigstens in einem Strahle Bahn, wenn die wahre Freiheit wiedergefunden ist.

Darum gibt es nur eine Art von Seelen, mag es auch noch so gute oder schlechte Menschen geben; denn auch in den Schlechtesten gibt es noch etwas Gutes und in den Besten noch etwas Schlechtes: darum ist keine Seele ohne Schuld, ebenso wie keine ohne einen Keim des Guten ist. Denn Gott allein ist ohne Sünde und Christus der einzige sündlose Mensch, weil auch er Gott ist. (De An. cap. 41).

Im Ganzen wird man in der Unvertilgbarkeit der von Gott gegebenen Anlage zum Guten, wenn es Tertullian auch nicht andeutet, ebenso einen Hinweis auf die Unsterblichkeit der Seele finden können, wie Plato einen solchen gerade in der der Seele eigenthümlichen moralischen Schlechtigkeit finden wollte, insofern diese die Lebendigkeit der Seele nicht zu zerstören vermöchte.

XIX.

Die Güte Gottes hat also eine gute Welt gebildet; die Güte Gottes ihr einen würdigen Bewohner gegeben; die Güte Gottes hat diesem ein Gesetz und damit den Rath gegeben, Gott anzuhangen und nicht im Verfolg einer instinctiven Freiheit sich dem Thiere gleich zu setzen; die Güte Gottes hat den Menschen hierdurch vor allen andern Geschöpfen Gottes ausgezeichnet und damit bezeugt, dass der Mensch ein vernünftiges, der Einsicht und Erkenntniss fähiges Geschöpf sei, welches durch eine auf Vernunft gegründete Freiheit sich zu beschränken wisse; die Güte Gottes hat auf die bösen Folgen der Nichtbeachtung dieses Rathes ebenso aufmerksam gemacht, wie auf die guten der Befolgung desselben.

Diese von Tertullian (adv. Marc. 2, 4) vorgetragenen Sätze wurden von Gegnern aller Farben bekämpft:

1. Denn, sagten sie, »wenn Gott gut und das Zukünftige vorauswissend und mächtig war das Böse abzuhalten, warum hat er dann den Menschen, sein Bild und Gleichniss, ja, wie die Entstehungsgeschichte der Seele zeigen soll, seine Substanz, von dem Gehorsam gegen das Gesetz weichen und vom Bösen umgarnt in den Tod fallen lassen?« Wenn hiermit die Güte und Präscienz und Allmacht Gottes aufgegeben werden sollte, so konnte Tertullian auf Grund der heiligen Schrift beweisen, dass in Gott diese Fähigkeiten immer gewesen seien. Und es blieb nun nichts übrig, als zu sehen, ob nicht vielmehr auf Grund der Anlage des Menschen das eintreten konnte, was von Gott aus nicht hätte eintreten können. »Da finde ich nun den Menschen von Gott eingerichtet als frei, sowohl der Willensentscheidung wie der Handlungsfähigkeit nach und bemerke an nichts mehr das Bild und Gleichniss Gottes in ihm, als in der Anlage dieser Zuständlichkeit.... Denn der Mensch ist nach dem einförmigen Gotte gebildet in Bezug auf die Substanz, welche er von Gott selber bezog, d. h. (in Bezug auf die Substanz) der der göttlichen Urform entsprechenden Seele und ist durch die Freiheit des Wollens und Könnens als göttliches Abbild bezeichnet.« Dass der Mensch schon vor der (ersten) Gesetzesgabe damit versehen war, ist nicht schwer einzusehen; denn das Gesetz würde ihm nicht gegeben worden sein, wenn der Mensch den dem Gesetze schuldigen Gehorsam nicht in seiner Gewalt gehabt hätte, und wenn die Nichtberücksichtigung des Gesetzes nicht seiner freien Entscheidung überlassen gewesen wäre (adv. Marc. 2, 5).

Digitized by Google

2. Gut, sagen die Gegner, so sei denn der freie Wille an allem Unheil schuld. Aber dann hätte der Mensch nicht mit freiem Willen geschaffen werden sollen, wenn die Willensmacht und Freiheit ihm so verderblich werden konnte. Diesen Einwand weist Tertullian einerseits unter Beziehung auf Gottes mit der Vernunft verbundene Güte, anderseits wieder unter Beziehung auf die Entstehungsweise der Seele zurück. Denn wenn es gut und vernünftig war, dass ein Wesen geschaffen wurde, welches Gott erkannte, so war das Bild und Gleichniss Gottes dessen allein würdig. Nun ist aber Gott selbst frei und unbeschränkt in seiner Machtentfaltung (liber et suae potestatis); demnach ist Freiheit des Wollens und Handelns (arbitrii libertas et potestas) ein Charakteristicum von ihm;[252]) also befand sich auch die Substanz, welche dem Menschen angepasst wurde, d. h. der Hauch Gottes, im Besitz dieser Zuständlichkeit.[253]) Dieser Hauch Gottes ist aber die Seele: also, weil die Seele frei im Wollen und Handeln war, wurde es auch der Mensch,[254]) der erst wegen des Besitzes der göttlichen Seele das Bild Gottes im weiteren Sinne genannt wird. So zeigt hier das Zurückgehen auf die Entstehung der menschlichen Seele, dass sie auf Grund derselben freien Willen haben musste, während oben (unter 1.) zunächst nur dessen Möglichkeit angenommen war.

Nur muss man wohl beachten, dass das Bild immer geringer ist als das Original, also auch der afflatus niedriger als der spiritus dei, und dass das, was nach Einem gemacht ist, das was es hat, nicht an sich hat, sondern auf Grund jener Entstehung, d. h. im beschränkten Maassstab, in bedingter Weise: nur der Anfangslose hat ureigene Wesensbestimmungen. So hat auch die menschliche Seele als geborene und nachgebildete nicht das Gute an sich, sondern nur die Anlage zum Guten (s. o. XVIII): Der Mensch sollte gut werden — Gott war es — und den Besitz des Guten mit Gott gemeinsam haben. Wäre der Mensch schon gut gewesen, so hätte er gut bleiben müssen (bonus necessitate fuisset inventus); dann könnte ihm aber seine Gutheit nicht als Verdienst angerechnet[255]) und Gott nicht als der Gerechte aufgezeigt werden. Auch würde dann der Mensch, der Herr der Schöpfung, als sein eigner Sklave erscheinen.

Um also das Gute, auf dessen Alleinbesitz Gott verzichten wollte, zum bleibenden Besitz des Menschen zu machen, wurde ihm auf Grund seiner Entstehung der freie Wille zugeschrieben, so dass er das Gute durch freie Wahl leisten und hierdurch eigentlich gut werden konnte, indem er im Kampf gegen das Böse immer stärker wurde im und zum Guten. Hätte der Mensch nothwendig gut werden müssen, d. h. dem Guten nicht widerstehen können, so würde er damit in solcher knechtischer Schwäche sich gezeigt haben, dass wohl auch das Böse sich seiner hätte bemächtigen können, und er ein Sklave beider geworden wäre.[256])

Es ist also dem Menschen Willensfreiheit verliehen worden nach beiden Seiten hin, so, dass er als sein eigener Herr beständig entgegenlief dem Guten, das er freiwillig erlangen, und dem Bösen, das er freiwillig meiden konnte. (Marc. 2, 6.)

---

[252]) Marc. 2, 6: In qua hoc ipsum imago et similitudo dei deputaretur.

[253]) Ib: Ea substantia homini accommodata est quae hujus status esset, afflatus dei utique liberi et suae potestatis.

[254]) Ib: Liberi arbitrii et suae potestatis institui.

[255]) Vergl.: »Tugend ohne Kampf ist keine Tugend.«

[256]) Ib: Si caruerat hoc jure (liber et suae potestatis), ut bonum quoque non voluntate obiret, sed necessitate, usurpabilis etiam malo futurus esset ex infirmitate servitii, proinde et malo sicut bono famulus.

Digitized by Google

Dass Gott zu Gunsten der auf Güte, Vernunft und Natur ruhenden Einrichtung des freien Willens im Menschen von seiner eigenen Freiheit zurücktreten, d. h. seine Präscienz und Präpotenz in sich zurückhalten musste, ist freilich hierbei zuzugeben und adv. Marc. 2, 7 weiter ausgeführt (s. auch oben S. 52 im Abschnitt über die »Passibilität« Gottes).

Auf keinen Fall kann der Schöpfer für die Entscheidung des Menschen zum Bösen verantwortlich gemacht werden. Was der Mensch zum Leben brauchte, hatte Gott ihm gegeben: die Seele; mit dieser aber auch die Stärke zum rechten Leben; denn sie besitzt freien Willen und Selbstbestimmung, ist als Bild Gottes stärker als ein Engel, und als Hauch Gottes edleren Ursprungs als der »stoffliche Athem,« aus welchem die Engel bestehen. Wenn sie trotzdem fiel, so liegt es eben daran, dass sie als Bild des göttlichen Geistes nicht an die ganze Kraft der Gottheit hinanreichte und gerade den Zug des göttlichen Originals nicht darzustellen vermochte, der den Grundzug des göttlichen Originals bildet: die Glückseligkeit der Sündlosigkeit (Marc. 2, 8).

So ist die allem Andern gegenüber so starke Seele schwach allein im Verhältniss zu Gott: als Abschwächung seines Geistes konnte sie den Stand völliger Unschuld erreichen, aber als willensfreie Herrin ihrer selbst brauchte sie es nicht. Also ist sie auch nicht sündig geworden durch das, was sie war, ihre »Substanz« (afflatus), sondern durch das, was sich mit dieser Substanz verband (quod substantiae accessit), d. h. den freien Willen, der ihr zwar von Gott vernunftgemäss beigegeben war, vom Menschen aber nach Gutdünken verwendet wurde (Marc. 2, 9).

Aus Allem aber geht hervor, dass die Willensfreiheit ein naturale der Seele im engeren Sinne ist, darum wird sie auch (De An. 22) gegen Hermogenes als eins derjenigen Naturalien bezeichnet, durch welche die Seele mehr Gott, als der Materie verwandt erscheint; darum wird auch die Willensfreiheit (De An. 34) unter den besonderen Stützen und Trägern der Seele genannt, mit denen sie ihr Haus verlässt.

Wem gegenüber Tertullian die Vertheidigung der Willensfreiheit am Herzen lag, mag zum Theil schon aus dem Vorhergehenden hervorgegangen sein: nicht bloss dem Hermogenes gegenüber, der der Seele das Böse als eine naturale imputiren wollte auf Grund ihres Verhältnisses zur Materie; auch nicht bloss dem Marcion gegenüber, der den »Schöpfer« wegen seiner Unfähigkeit, dem Menschen Kraft zu verleihen gegen die feindlichen Angriffe, für die Besitzergreifung der Seele durch das Böse verantwortlich machen wollte; sondern auch den Valentinianern gegenüber, die — im Einklang mit Plato — das Böse für eine Gabe der Natur, im Einklang mit Hermogenes aber für einen Ausfluss der Materie hielten und darum die Hyliker für schlechthin böse erklärten.

Freilich leugneten die Valentinianer die Existenz des Guten in der Menschheit nicht, nahmen dasselbe aber nur für die Pneumatiker an, die sie für schlechthin gut erklärten. Indem nun die Valentinianer die Natur als unveränderlich bestimmten, behaupteten sie, dass die Seelen der Hyliker niemals das Heil ergreifen könnten, weil sie niemals gut werden könnten; dass dagegen die Seelen der Pneumatiker von vornherein des Heiles sicher wären, also auch keine besondern Anstrengungen zu machen brauchten, dasselbe zu erreichen; wogegen den Psychikern, deren Zwischenstellung zwischen beiden ausgebildeten Extremen ein Beweis ihres unvollkommenen Daseins ist, ein zweifelhafter Erfolg ihrer Bemühungen ums Heil aus besonderer Nachsicht in Aussicht gestellt wurde (cf. adv. Valent. 26. 29. 30. 32).

Digitized by Google

Wir haben schon früher gesehen, dass Tertullian gegen diese Dreitheilung auftrat:

1. auf Grund der natürlichen Einfachheit der Seele, (S. 26 und 27)

2. auf Grund der in ihrer Natur begründeten Veränderlichkeit der Zuständlichkeit derselben (S. 41 f.). Hier muss er dagegen

3. noch ankämpfen auf Grund der Lehre vom freien Willen, (durch welchen die Veränderung der Zuständlichkeit herbeigeführt wird).

Denn wenn die Valentinianer selbst eine relative Verbesserung des Hylikers und eine relative Verschlechterung des Pneumatikers leugneten, so sahen sie im Bösen ebenso das Wesen des Hylikers, wie im Guten das Wesen des Pneumatikers, d. h. sie machten Gut und Böse in dem Sinne zur natura derselben, wie Tertullian das Gute als natura Gottes allein erklärt; sie fassten dann Gut und Böse als eine, derselben an sich zukommende Bestimmung auf (suum et proprium). Dass sich Tertullian nicht zu dieser Ansicht bekennt, ist aus No. XVIII klar geworden. Hätte er es gethan, so hätte er auf Grund seiner eigenen Ansicht von der unverkehrbaren natura bonitatis dei den Valentinianern auch in Beziehung auf die Unverkehrbarkeit der menschlichen Natur Recht geben müssen. Nach seiner Unterscheidung aber zwischen natura als Wesensbestimmung des Anfangslosen (natura κατ' ἐξοχήν) und natura als Wesensbestimmung des Gewordenen (von ihm auch institutio genannt), kann er nur zugeben, dass das Gute quodammodo natura hätte werden können, wenn der freie Wille sich für das Gute von Anfang an entschieden hätte,[257]) ebenso wie das Böse quodammodo natura geworden ist. Dass es so geworden ist, beruht auf der Freiheit des Willens, durch welche das verändert werden kann, was auf natürlicher Anlage, aber nicht auf natürlicher Wesenheit beruht.

Auf Grund dieser modificirten Auffassung von natura (als institutio) wird man zunächst keinen Widerspruch mit Tertullian's sonstigen Ansichten über die Bestimmung der natura (als Wesenheit) finden, wenn er (De An. 21) »für mächtiger als die Natur die göttliche Gnade« erklärt, »die in uns den freien Willen sich unterliegend habe.« Dass damit aber eine unmittelbare Einwirkung der göttlichen Gnade auf die Willensentscheidung angenommen werde, glaube ich auf Grund der obigen und anderer Stellen, die erst bei Besprechung der naturalia im weiteren Sinn citirt werden sollen, abweisen zu müssen; vielmehr scheint Tertullian hiermit höchstens eine mittelbare Einwirkung der göttlichen Gnade haben annehmen zu wollen, insofern als Gott den Menschen eben nicht aufs erste Mal hin verloren gab, d. h. seine Sündigkeit als ein unverkehrbares naturale, ihn selbst aber als unrettbar ansah, sondern dem Menschen immer und immer wieder Gelegenheit gibt, sich für das Gute zu entscheiden und auf diese Weise das malum quodammodo naturale zu tilgen und zum bonum quodammodo naturale zu gestalten. Hat der Mensch diese von der göttlichen Gnade ihm gegebenen Gelegenheiten in der angegebenen Weise benutzt, dann wird er auch das durch Gottes Gnade ihm bereitete Heil um dieses Sieges willen, also verdienter Weise, erlangen und von Gott mit desto mehr Ruhm bedacht werden, je öfter und heftiger er die von Gott geordneten Versuchungen bestand (Marc. 2, 10).

Dass Tertullian in der citirten Stelle (De An. 21) in der That nicht an eine unmittelbare Einwirkung der göttlichen Gnade oder gar an eine gratia irresistibilis denkt, wird daraus klar, dass er weiter sagt: »Und da die Willensfreiheit selbst natürlich und sich ändernd ist, so

---

[257]) S. o. S. 70 adv. Marc. 2, 6 und vergl. Exh. Cast. 2: Semini tuo respondeas necesse est, si quidem ille princeps generis et delicti Adam voluit quod deliquit.

Digitized by Google

wendet sie sich, wohin sie sich wendet, von Natur;« d. h. daraus, dass der Mensch seine Willensfreiheit im allgemeinen benutzt hat und noch benutzt, um sich fürs Böse zu entscheiden, folgt noch nicht, dass er eine gegebene Gelegenheit nicht auch einmal zu einer gegentheiligen Entscheidung benutze und umgekehrt; denn was auf Institution beruht, ist veränderlich.

Diese von Gott gegebene Institution, der den Menschen mit einer zum Guten beanlagten Seele ausrüstete, beruht aber ebenso auf Gottes Gnade, wie die von Gott im Kampf gegebene Gelegenheit, die institutio zur natura zu erheben.

XX.

Mit der rationalitas der Seele hängt ebenso eng wie die bonitas dasjenige naturale derselben zusammen, welches Tertullian als divinatio bezeichnet.

Denn hierunter ist nicht, wie Tertullian ausdrücklich andeutet, die Gabe der Weissagung zu verstehen,[258]) da diese, wie oben (No. III.) berührt worden ist, ein Accidenz ist, welches die Seele erleidet unter einer solchen Einwirkung des göttlichen Geistes auf sie, dass ihr eigener Sinn und Verstand sie verlassen zu haben scheint.[259])

Unter divinatio scheint er vielmehr zunächst nur das Wissen vom Göttlichen allein und erst dann das Ahnen dessen zu verstehen, was als zukünftig dem Wissen Gottes allein offenbar ist, so dass die divinatio auf der einen Seite nur eine besondere Form der rationalitas darstellen, auf der andern Seite eine Art natürlicher Prophetie bilden würde, die in der Seele aus eigenen Mitteln ohne fremdes Zuthun sich vollzieht. »Bedenke sie dir, wie sie Seherin ist, wenn sie voraus empfindet; Deuterin, wenn sie die Vorbedeutungen auslegt; Fernseherin, wenn sie die Folgen voraus sieht. Ist es denn so wunderlich, dass sie, wenn sie von Gott den Menschen gegeben ist, Göttliches [d. h. hier nach dem Zusammenhaug »dem Wissen Gottes Vorbehaltenes«] zu sagen weiss (divinare)? Wie kann das so wunderlich sein, wenn sie doch den, von welchem sie gegeben ist, kennt (und also auch das, was er will, scil. auf sittlich-religiösem Gebiete)? Denkt sie doch, selbst wenn sie vom Feinde umgarnt ist, ebensowohl noch an ihren Schöpfer und dessen Liebeswillen, wie sie ihres Endes (ohne Furcht), ihres Gegners (noch mit Liebe) gedenkt. So wenig wunderlich ist es, dass sie, von Gott gegeben, das singt,[260]) was Gott den Seinigen zu erkennen gegeben hat; denn derartige Ausbrüche (eruptiones) der Seele sind eben Lehren der Natur, dem mit- und eingeborenen Bewusstsein schweigend anvertraut.« (De Test. An. 5.)

Dass darunter in keiner Weise Wahrsagerkünste zu denken seien, geht aus der Schrift De Idololatria (Cap. 9) hervor. Es sind vielmehr reine Aeusserungen des eigenen Inneren, welche durch Aufregung, Sorge und Nachdenken über etwas noch zu Thuendes oder Bevorstehendes hervorgebracht werden, und deren reale Ursachen man durch Gottes Intervention beseitigt bez. ausgeglichen haben möchte. So wird (De Virg. Vel. 5) die divinatio nach obigen Worten angedeutet, wenn Tertullian sagt: »Im stillverborgenen Bewusstsein der Natur brachte

---

[258]) An. 22: seposita quae per dei gratiam obvenit ex prophetia.

[259]) cf. zu den unter No. III. angeführten Stellen noch Marc. 4, 22: »Wenn der Mensch die Herrlichkeit Gottes schaut oder Gott durch ihn redet, dann ist der Mensch (nicht auf seine Seele, sondern) auf den Geist (Gottes) gegründet und muss er seiner Empfindung verlustig gehen, da er (bez. da diese) ja in Schatten gestellt ist durch die göttliche Kraft.«

[260]) Anspielung auf vates, dessen poetica vaticinatio als prophetiae affectatio bezeichnet wird, Ap. 19.

Digitized by Google

die Göttlichkeit der Seele selbst die Benennung der Dinge zum gesprächsweisen Gebrauch hervor,« [wenn Adam z. B. auf Grund der ihm ersichtlichen Entstehung der Eva sie als »Männin« bezeichnete]; der Prophetie dagegen ist das zuzuweisen, was Adam hierauf noch über die allgemeine Bestimmung des weiblichen Geschlechts überhaupt und das Verhältniss des männlichen zu ihm sagte: denn hierüber konnte Adam von sich selbst noch gar nichts schliessen bez. wissen.

Auf die Allgemeinheit dieser Empfindungen und Ahnungen, wonach die Seele als eine Schauerin von Gefahr und Freude sich bezeugt, [261]) hat sich Tertullian, auf Plato gestützt, mit vielen Belegen dem Hermogenes gegenüber auch in der Schrift De Censu Animae berufen: auf jeden Fall, um auch hierdurch ihre Abstammung von Gott wahrscheinlicher zu machen als die von der Materie. (De An. 24.) Denn »die Göttlichkeit der Seele bricht auch in den Vorahnungen hervor aus dem ursprünglich ihr innewohnenden Guten [262]) und das Gottesbewusstsein drängt sich zum Zeugniss: Gott ist gut, Gott sieht's, ich empfehle es Gott.« (De An. 41.)

Da auch in den Träumen das natürliche Ahnungsvermögen sich geltend macht, so scheut sich Tertullian nicht, mit den Stoikern den Traum als einen jeder Seele eigenen Trost eines natürlichen Orakels zu erklären, »und wenn irgend etwas Erhabenes, Heiliges, Prophetisches, Offenbarungsmässiges, Erbauliches, Berufendes geträumt wird, sind diese Träume auf unseren Gott zurückzuführen, dessen Gnade solche Träume dem Unglauben und Glauben ebenso unterschiedslos schickt, wie er regnen lässt auf Gute und Böse.« Darum kann Tertullian — und das stimmt mit der von mir gegebenen ersten Bedeutung von divinatio, welche freilich mittelbar die zweite mit enthält — behaupten: »beinahe die grössere Menge der Menschen lernt Gott aus Traumgesichten« (De An. 47) und »wer hätte nicht schon einmal ein Traumgesicht für wahr erfunden?« (De An. 46.)

Scheinbar am weitesten geht Tertullian, wenn er (adv. Marc. 2, 9) unter den Zügen, durch welche das Bild dem Originale ähnelt, auch anführt: praescia plerumque, was dem Ausdrucke divinatrix interdum (De An. 22) parallel geht, aber mit ihm wohl auch sich deckt; denn selbst wenn die divinatio in der Präscienz beruhte, müssten wir doch immer daran denken, dass Tertullian alle diese mit der Gottheit ähnlichen Züge der Seele durch den Zusatz beschränkt: tamen et in his imago, et non usque ad vim divinitatis.

XXI.

Wenn eine dergestalt geschaffene und ausgerüstete Seele Gott gegenüber die Bestimmung hat, ihn zu erkennen, so hat sie der Welt gegenüber die Bestimmung, sie zu beherrschen; sie kann es auf Grund ihrer Entstehung, denn als Bild und Gleichniss Gottes ist die Seele würdig und fähig über Alles zu herrschen und nur dem unterthan zu sein, der ihr Alles unterthan gemacht hat (Marc. 2, 4 s. S. 71.). Darum hat ihr Tertullian schon in der Schrift De Censu Animae gegen Hermogenes als naturale die Herrschaft über die Welt (dominatio rerum) beigelegt und sie selbst als dominatrix bezeichnet (De An. 22). Alles befähigt sie dazu: vor-

[261]) An. 24: Sed nec quisqam hominum non et ipse aliquando praesagam animam suam sentit aut ominis aut periculi aut gaudii augurem.

[262]) An. 41: divinitas animae in praesagia erumpit ex bono priore et conscientia dei in testimonium prodit: Deus bonus est, deus videt, deo commendo.

Digitized by Google

züglich aber ihre sensualitas, rationalitas, intellectualitas (Empfindungs-, Denk-, Erkenntnissfähigkeit) und Willensfreiheit. »Wie könnte auch der Mensch der ganzen Welt Besitzer sein, wenn er seine Herrschaft nicht ausübte zunächst im Vollbesitze seiner Seele?« (Marc. 2, 6). Darin liegt der Besitztitel der Seele zu dieser Herrschaft, dass sie die Kraft dazu besitzt als Willens- und Wahlfreie, als Bild und Hauch Gottes, stärker und edler als die Engel (Marc. 2, 8), über die sie selber zu richten berufen ist, wenn sie bei Gottes Gebote beharrt (Marc. 2, 9). Sie übt aber ihre Herrschaft über die Welt aus durch den menschlichen Körper, mit dem sie Gott verband; durch das Fleisch, mit dem sie verwuchs, unterliegt ihr Alles (Res. Carn. 7).

Wie sie auf Grund dieser Concretio, die als erstes naturale der Seele im weiteren Sinn nun besprochen werden muss, ihre Herrschaft ausübt, kann erst später behandelt werden.

Wie sehr aber Tertullian bestrebt ist, Alles, was er der (menschlichen) Seele als engeres naturale zuweist, im Kampfe zu verwerthen, zeigt, dass er als Argument gegen des Pythagoras Seelenwanderung die dominatio animae mit verwerthet. »Alles ist ihr unterthan, wie kann sie daher in Thiere eingehen, unter welche sie dann herabgesetzt würde?« (De An. 33.) Vgl. S. 41.

Personenregister.

Anaxagoras — Nus unvermischt S. 30 f. 35.

Aristoteles — Athem u. Leben 26; Nus, göttl. 31; leidender 31 f.; allgem. Beseelung 32; thätiger Nus, impassibilis? 33 ff.; Leidenszustände 31. 34. 48; Seelenvermögen 60.

Augustin, Erkenntnisstheorie 69.

Demokrit, Einheit von Seele und Verstand 36; Schlaf 38.

Empedokles, Seelenwanderung 41. 54.

Hermogenes, Materie und Seele 6—12; Wesen der Seele 14; spiritus 13. 15. 17. 26; Gott 43; naturalia animae 20. 73. 76.

Kant, Veränderung 21; Substanz und Accidenzen 22; Grad 22; Position und Negation 24; Wechsel der Bestimmungen 41; relative Suppositionen 43; innerer Sinn und Selbstbewusstsein 56; Verstand und Sinnlichkeit 69.

Locke, Erkenntnissgrund 69.

Marcion, Wesen der Seele 12. 14; spiritus 15. 17; Demiurg 13; der gute und obere Gott 16. 43. 67; Gottes Leiden 51. 53; der Schöpfer und das Böse 73; Willensfreiheit 71 ff.

Plato, Seele, deren selbst. Bewegung und Unkörperlichkeit 9. 44 — Einfachheit 25 — Aussehen 44 — die ungeborne 14. 48 — Theilung 59; das Böse, ihr naturale 70. 73, ein Beweis ihrer Unsterblichkeit 71; Divination 76; Erkenntnisstheorie 47; Erkenntnisswege 60, — objecte 61; Erinnern und Vergessen 48 f. 64; Ideenlehre 60 ff.; das Unvernünftige 52; Leiden Gottes 53.

Pythagoras, Seelenwanderung 41. 77.

Schopenhauer, Traum 50.

Stoiker, Materie 6; Gott und M. 8; spiritus 14; Schlaf 38; Körperlichkeit u. Substantialität 42 f; Traum 76.

Strato, Schlaf 38.

Valentinianer, Materie 7; Beseelung durch Achamoth 17; Demiurg 23; Geist 30; Nus 37; sichtbare Seele 47; Dreitheilung der Naturen 26. 37. 42. 73; Veränderlichkeit derselben 42; Verstand und Sinnlichkeit 65; Sophia und Erkenntniss 68; Erkenntnisstheorie 68; Aeonenreihe 17, 67; das Böse als naturale und die Willensfreiheit 70. 73 f.

Digitized by Google

Besondere Inhaltsangabe zur Rationalen Psychologie Tertullian's.

Seite

Erster Theil: Herkunft und Zugehörigkeit der ersten Menschenseele 6
A. Die Seele ist weder ein Aggregat noch ein Substrat der Materie 6
1. Die Ansicht des Hermogenes 6
2. Tertullian's Gründe hiergegen 9
3. Der Ausgangspunkt beider Ansichten 11
B. Die Seele ist kein göttliches Theilwesen 12
1. Die Ansicht Marcion's 12
2. Tertullian's Gründe gegen diese Ansicht 13
C. Die Seele ist ein Hauch von Gottes Athem 14
1. Veranschaulichung des Verhältnisses von flatus zu spiritus überhaupt 15
2. Der spiritus dei (im Allgemeinen) 16
3. Die hierdurch gewonnene Stellung zu beiden Gegnern 17
Zweiter Theil: Die naturalia animae 19
A. Begriff und Eintheilung derselben 19
B. Ableitung und Begründung der naturalia animae im engeren Sinne 20
1. Begründung ihrer Göttlichkeit auf Grund des Verhältnisses des Abgeleiteten zum Ursprünglichen 20
2. Begründung ihrer Inferiorität auf Grund des Verhältnisses vom Bild zum Original . . . 23
C. Zahl und Werth der naturalia animae im engern Sinne 25
I. Die Seele ist ein Reales 25
II. Die Seele ist eine Substanz 25
III. Die Seele ist einfach und einförmig 25
1. Seele und Geist sind eins 26
2. Seele und Verstand sind eins 30
a. Der νοῦς bei Aristoteles 31
b. Offenbare Stellung Tertullian's hierzu 32
c. Muthmaasslicher Gedankengang Tertullian's, um die Einheit von ψυχή und νοῦς gegen Aristoteles zu retten 34
d. Tertullian's Entscheidung 35
e. Hierdurch betroffene Gegner 37
IV. Die Seele ist nichtzusammengesetzt, untheilbar, unauflöslich 37
V. Die Seele ist unsterblich und unvergänglich 38
VI. Die Seele erleidet keine substantielle Verringerung 38
VII. Die Seele ist stets in Thätigkeit 38
VIII. Die Seele ist nicht anfangslos 40
IX. Die Seele ist geboren und gemacht 40
X. Die Seele ist veränderungsfähig in Bezug auf ihre Eigenschaften 41
XI. Die Seele ist körperlich und hat einen eigenen Körper 42
XII. Die Seele ist örtlich beschränkt und hat einen besondern Ort 44
XIII. Die Seele ist nicht unsichtbar 46
XIV. Die Seele ist leidensfähig 48
XV. Die Seele ist empfindungsfähig und weiss von sich 53
XVI. Die Seele ist vernünftig und weiss um ihr Verhältniss zu Gott 56
XVII. Die Seele ist erkenntnissfähig und auch zu höherer Einsicht geschickt 60
XVIII. Die Seele ist zum Guten beanlagt 69
XIX. Die Seele ist willensfrei 71
XX. Die Seele besitzt ein gewisses Ahnungsvermögen 75
XXI. Die Seele ist zur Herrschaft berufen 76
Personenregister 77

Digitized by Google

Schulnachrichten.

Schon im vorjährigen Programm (S. 89) wurde der Personalveränderungen gedacht, welche das Lehrercollegium zu Ostern 1879 erfuhr. Hier ist dazu nachzutragen, dass beiden in Ruhestand versetzten Lehrern, dem Herrn Prof. Dr. Rumpf und dem Lehrer des Hebräischen Herrn Dr. Auerbach, die Ehre zu Theil wurde, dass ihnen bei dem Ausscheiden aus dem Amte von Sr. Majestät dem König der Rothe-Adlerorden 4. Classe verliehen wurde. Die zu derselben Zeit neueintretenden Lehrer berichten über ihre Lebensumstände wie folgt.

Eduard Pelissier, geboren zu Hanau am 16. Januar 1850, Sohn des verstorbenen Inspectors der Kurfürstl. Zeichen-Academie zu Hanau, Theodor Pelissier, verliess im Herbst 1867 das Gymnasium seiner Vaterstadt, besuchte noch die Prima des Gymnasiums zu Frankfurt a. M. und studirte seit Ostern 1868 in Göttingen und Tübingen Philologie. Nachdem er an dem Feldzuge gegen Frankreich theilgenommen, setzte er seine Studien in Leipzig fort und bestand 1875 das philologische Staatsexamen zu Marburg. Nach einem dreijährigen Aufenthalte in Italien und England absolvirte er das Probejahr am Königl. Französischen Gymnasium zu Berlin, von wo er Ostern 1879 in seine jetzige Stellung berufen wurde.

Gustav Caster, geboren zu Oberheimbach, Reg.-Bez. Coblenz, am 16. Juni 1853, besuchte von 1870—1873 das katholische Lehrerseminar zu Montabaur, Reg.-Bez. Wiesbaden, und war sodann an verschiedenen Orten desselben Reg.-Bez. als Lehrer thätig. Am 1. April 1876 trat derselbe aus dem öffentlichen Schuldienste aus und besuchte, behufs Ausbildung zum Zeichenlehrer, die Königl. Kunst-Akademie zu Berlin. Bei einer öffentlichen Ausstellung seiner Arbeiten wurde ihm von dem Senate der Akademie die silberne Medaille sowie eine öffentliche Belobung zuerkannt. Sodann absolvirte er den Cursus der Königl. Turnlehrer-Bildungsanstalt daselbst. Am 1. Mai des Jahres 1878 trat derselbe wieder in den Schuldienst und erhielt zunächst kurze Zeit eine provisorische Anstellung an dem Gymnasium zu Elberfeld; folgte sodann einem Rufe des Rhein. Prov.-Schulcollegiums zu Coblenz als Seminarlehrer an das Lehrerinnenseminar nach Xanten. Am 1. April 1879 wurde er zum ordentlichen Lehrer an das hiesige städtische Gymnasium berufen.

Im Laufe des Schuljahrs wurde der Bestand des Collegiums nur durch den Abgang des Herrn Prof. Dr. Steitz verändert, welcher um Michaelis 1879, durch zunehmende Schwäche des Gehörs und Gesichts in der gedeihlichen Ausübung seiner Wirksamkeit behindert, um seinen

Digitized by Google

Abschied nachsuchte. Unsre Schule hat an ihm einen Lehrer von gründlicher philologischer Bildung und umfassenden allgemeinen Kenntnissen gehabt, der stets ernstlich bemüht war die Schüler zu fördern, und wird ihm deshalb ein wohlwollendes Andenken bewahren. Seinen Unterricht übernahmen während des Wintersemesters der (seit August 1879) dem Gymnasium als Probecandidat zugewiesene Schulamtscandidat Herr Rudolf Vogel, und für den philologischen Unterricht in O II und U I Herr Dr. Gottfried Wirth; mit Ostern 1880 wird Herr Dr. Karl Reinhardt, z. Z. Gymnasiallehrer in Münster, an seine Stelle treten.

Die Gesundheit der Lehrer war, kleinere Unterbrechungen abgerechnet, im Ganzen eine gute; doch musste der zweite Mathematiklehrer Herr Raabe, dessen Kränklichkeit früher manche Störungen verursacht hatte, für das Wintersemester um Urlaub bitten, um nach dem Rath der Aerzte dasselbe in dem Curort Davos zuzubringen. Seine Lectionen wurden von dem Herrn Dr. phil. Karl Bopp als Stellvertreter übernommen.

Im Anfang December 1879 wurden neun Mitglieder des Collegiums von dem Herrn Unterrichtsminister zu Oberlehrern ernannt, nämlich die Herren Prof. Dr. Eberz, Dr. Fischer, Dr. Steitz, Prof. Dr. Riese, Dr. Noll, Dr. Jekel, Gillhausen, Dr. Berch, Dr. Schütz; ausserdem wurde Herrn Caumont der Oberlehrertitel verliehen. Kurze Zeit darauf ertheilte der Herr Minister den Oberlehrern Herrn Dr. Fischer und Herrn Dr. Steitz den Professortitel.

Die schriftliche Abiturienten-Prüfung fand für Ostern 1879 am 5.—11. Februar, für Michaelis 1879 am 14.—20. August statt; die mündliche für Ostern am 5. und 6. März unter dem Vorsitz des Herrn Provinzial-Schulraths Dr. Rumpel, für Michaelis am 15. September unter dem Vorsitz des Directors, welchem der Königl. Commissarius seine Functionen übertragen hatte. Entlassen wurden mit dem Zeugniss der Reife:

a. Ostern 1879:
1. Abraham Kanner, 20 Jahre alt, zum Studium der Philologie, nach Wien;
2. Alfons Mumm von Schwarzenstein, 20 Jahre alt, zum Studium der Rechte, nach Göttingen;
3. Moses Auerbach, 17½ Jahre alt, zum Studium der Rechte, nach Leipzig;
4. Rudolf Jung, 20 Jahre alt, zum Studium der Philologie, nach Leipzig;
5. Albert Krebs, 19¾ Jahre alt, zum Studium der Rechte, nach Heidelberg;
6. Walther Waldschmidt, 18½ Jahre alt, zum Studium der Rechte, nach Heidelberg;
7. Eugen Scriba, 20 Jahre alt, zum Studium der Medicin, nach Strassburg;
8. Wilhelm Jäger, 20 Jahre alt, zum Studium der ev. Theologie, nach Leipzig;
9. Paul Rödiger, 19½ Jahre alt, zum Studium der Rechte, nach Göttingen;
10. Wilhelm Wolff, 19 Jahre alt, zum Studium der Rechte, nach Leipzig.

b. Michaelis 1879:
1. Hans Kromm, 18¾ Jahre alt, zum Studium der Mathematik und Naturwissenschaften, nach Leipzig;
2. Karl Neidhardt, 20½ Jahre alt, zum Studium der ev. Theologie, nach Marburg;
3. Albert Bachfeld, 20 Jahre alt, zum Studium der Philologie, nach Leipzig;
4. Georg Hassel, 20 Jahre alt, zum Studium der Rechte, nach Leipzig;
5. Otto Scriba, 20¾ Jahre alt, zum Studium der ev. Theologie, nach Giessen.

Digitized by Google

Die Frequenz des Gymnasiums ist wieder um ungefähr 40 gegen das Vorjahr gestiegen und hat also im laufenden Wintersemester zuerst die höchste nachweisbare Schülerzahl, welche unsre Anstalt im Laufe ihres 350jährigen Bestehens gehabt hat (450, im Jahr 1629/30), überschritten. Sie wird voraussichtlich im nächsten Schuljahr auf über 500 steigen. Bei dem grossen Zudrang zum Eintritt in das Gymnasium wäre die Errichtung einer dritten Sexta zu Ostern 1879 eine Wohlthat für das Publikum und für das Gymnasium selbst gewesen, allein die Patronatsbehörde lehnte diesen Vorschlag ab — festhaltend an dem nur auf 15 Classen berechneten Etat vom 28. August 1877 —, und wies auf die Nothwendigkeit der Gründung eines zweiten Gymnasiums hin. Ueber diese Frage schweben noch die Unterhandlungen zwischen den städtischen und staatlichen Behörden. Die unteren und bald auch die mittleren Classen — da in dieselben bis zu 50 Schülern aufgenommen werden dürfen (siehe S. 82) — sind bei dem jetzigen Zustand der Dinge nicht vor Ueberfüllung zu schützen. Leider haben auch schon seit Ostern 1879 in Bezug auf den Eintritt nicht-einheimischer Schüler Beschränkungen stattfinden müssen, zunächst freilich nur für die untersten Classen, doch wird bald für die nächstfolgenden dasselbe geschehen müssen. Wer noch nicht das volle Alter für Sexta hat (9 Jahre), wird ohne Weiteres zurückgestellt. Wenn mehr Petenten zur Aufnahme sich melden, als den Maximalzahlen (siehe S. 82) nach zugelassen werden können, sollen nach der Entscheidung des Königl. Provinzial-Schulcollegiums vom 10. April 1879 unter denen, die dem Alter und den Vorkenntnissen nach zur Aufnahme befähigt sind, die älteren den jüngeren vorgehen. — Das Schulgeld ist durch Verfügung des Hochlöblichen Curatoriums vom 12. November 1879, von Ostern 1880 an von 120 M. auf 150 M. erhöht; die Folgezeit muss lehren, ob diese Maassregel die Frequenz der Anstalt herabdrücken wird. Jedenfalls ist es zu bedauern, dass dadurch auch die freies Schulgeld gewährenden Stipendien-Stiftungen genöthigt sein werden mehr Bittsteller als sonst abzuweisen.

Der Nachmittags-Unterricht ist seit Ostern 1879 in seinem vollen Umfange wiederhergestellt (siehe das vorj. Progr. S. 95); dadurch wurde es ermöglicht, den dritten (Mittwoch) Morgen in der Woche von 11 Uhr an von wichtigeren obligatorischen Lectionen freizuhalten, damit die Schüler der mittleren Classen auch an diesem Morgen den pfarramtlichen Religionsunterricht für die Confirmanden besuchen können. Dies ist seit Michaelis 1879 bei Anlegung des Stundenplans berücksichtigt worden. — Der Anfang des Nachmittagsunterrichts war im Sommer um 3, im Winter — in Gemässheit der Verfügung des Curatoriums vom 8. October 1879 — um 2 Uhr.

Im Herbst 1879 wurde der Vorrath an Subsellien vervollständigt, so dass nun das Gymnasium von den bisher noch in einzelnen Classen vorhandenen Sitzen nach dem alten unvollkommenen System befreit ist. Für die dabei bewiesene Liberalität danken wir bestens. Da unsere Anstalt im Laufe der letzten Jahre fast überall mit neuen Schulmobilien u. s. w. ausgestattet ist, wird nunmehr die Anlage neuer Inventarien geschehen müssen, wozu im folgenden Sommer am besten Zeit sein wird.

Vom 9.—13. Mai 1879 wurde das Gymnasium einer gründlichen, alle Classen, Unterrichtszweige und Einrichtungen umfassenden Revision seitens der Königl. Aufsichtsbehörde unterworfen. Der Revisor Herr Provinzial-Schulrath Dr. Rumpel hatte die Güte, der versammelten Conferenz am 13. Mai, in voller Anerkennung der städtischen Verwaltung und der Thätigkeit der Lehrer, sich dahin auszusprechen, dass dies Gymnasium eines der besten der

Digitized by Google

Provinz sei, zugleich wurden von ihm im Einzelnen manche dankenswerthe Bemerkungen und Verbesserungsvorschläge gemacht.

Unter den Verfügungen des Königlichen Provinzial-Schulcollegiums zu Cassel sind folgende als von allgemeinerem Interesse zu erwähnen:

1. 1879, 12. Febr. (410). Als Maximum der Schülerzahl gilt für Prima und Secunda 30, für Tertia und Quarta 40, für Quinta und Sexta 50; ausnahmsweise (bei hinreichendem Raum) sind auch für die oberen Classen 40, für die mittleren 50 zulässig. (Wiese, Verordnungen u. Gesetze I., S. 28. 29.)
2. 1879, 10. April (1694). Die Aufnahme in Sexta (unter den den Vorkenntnissen nach zum Eintritt befähigten voll neunjährigen Aspiranten) soll nach dem Alter geschehen, so dass die jüngeren noch um ein halbes Jahr zurückgestellt werden.
3. 1879, 28. April (1992). Dem Director und den Lehrern, welche in Marburg studirt haben, wird die Theilnahme an dem Feste der Universität Marburg 29. 30. 31. Mai gestattet.
4. 1879, 27. Mai (2736). Uebersendung einer Verfügung des Herrn Unterrichtsministers (vom 20. Mai) in Betreff einer Schulfeier am 11. Juni: eine solche werde allerdings für angemessen erachtet, doch bedürfe es, bei der bereits allgemein hervorgetretenen freien und freudigen Theilnahme für dieses Fest, keiner besonderen Anregung für die Schule.
5. 1879, 25. Juli (3719). Der Probecandidat Rudolf Vogel wird dem Gymnasium zugewiesen.
6. 1879, 26. Juli (3751). Bescheid über die von dem Herrn Provinzial-Schulrath Dr. Rumpel vom 9.—13. Mai 1879 abgehaltene Revision des Gymnasiums.
7. 1879, 1. August (3765). Ueber die Feier des Reformationsfestes wird von dem Herrn Unterrichtsminister ein Gutachten verlangt.
8. 1879, 11. August (3857). Mittheilung eines Berichts der Königl. technischen Deputation für Gewerbe in Berlin, betreffend die Vergänglichkeit gewisser Schreibtinten.
9. 1879, 5. Sept. (2781). Genehmigung, das deutsche Lesebuch von Hopf und Paulsiek einzuführen.
10. 1879, 20. Sept. (4381). Desgleichen für Perthes' Lateinische Formenlehre, Harre's Hauptregeln der Latein. Syntax, Haacke's Materialien zu Griechischen Exercitien. Ueber den Erfolg der Benutzung des Perthes'schen Buches ist nach Absolvirung des Classenpensums eingehend Bericht zu erstatten.
11. 1879, 21. Oct. (4840). Genehmigung der Stellvertretung der Lectionen des Dr. Steitz durch Dr. G. Wirth.
12. 1879, 23. Oct. (4884). Genehmigung, das Handbuch der Geschichte von Stein (für kathol. Schüler) zu brauchen.
13. 1879, 28. Oct. (4947). Der Urlaub des Gymnasiallehrers Raabe wird bedingungsweise bewilligt.
14. 1879, 6. Nov. (4621). Die Empfehlung der historischen Schulatlanten von Putzger und Rohde wird gestattet.
15. 1879, 11. Nov. (5092). Als Stellvertreter für Raabe wird Dr. K. Bopp genehmigt.

Digitized by Google

16. 1879, 21. Nov. (5160). Auf die einheitliche Publication der Protokolle der Directoren-Versammlungen wird aufmerksam gemacht.
17. 1879, 24. Nov. (5319). Zur Uebernahme des Schiedmanns-Amtes bedürfen die Lehrer der Genehmigung des Curatoriums.
18. 1879, 3. Dec. (5604). Ernennung von neun (zehn) Oberlehrern Siehe S. 80.
19. 1879, 13. Dec. (5668). Ernennung des Oberlehrers Dr. Fischer und des Oberlehrers Dr. Steitz zu Professoren.
20. 1880, 19. Januar (341). Statt des Wilmers'schen Handbuchs der Religion (für Katholiken) ist im nächsten Schuljahr ein anderes Lehrbuch (etwa von König) an die Stelle zu setzen.
21. 1880, 17. Januar (322). Uebersendung einer Ministerialverfügung vom 12. Jan. 1880, betreffend die Einführung neuer Schulbücher.
22. 1880, 30. Januar (358). Die wegen Theilnahme an verbotenen Verbindungen ausgewiesenen Schüler sollen nicht vor Ablauf eines Jahres in dieselbe Schule, der sie früher angehörten, wieder aufgenommen werden.
23. 1880, 4. Februar (445). Anfrage, ob die Geologische Specialkarte von Preussen und den Thüringischen Staaten angeschafft sei.
24. 1880, 4. Febr. (468 I.). Mittheilung einer Ministerialverfügung vom 21. Jan. 1880 über die vom Beginn des nächsten Schuljahres einzuführende deutsche Orthographie.
25. 1880, 12. Febr. (679). Es wird über die am Frankfurter Gymnasium entdeckte Schülerverbindung eingehender Bericht gefordert.

Leider hat in der seit dem vorigen Programm vergangenen Zeit das Betragen einzelner Schüler mehrmals zu strengeren Strafen Veranlassung gegeben, während sonst wohl auch manche Jahre verflossen sind, ohne dass es nöthig war, eine solche zu verhängen, wie wir denn überhaupt im Ganzen nicht über Mangel an gesitteter Haltung bei unseren Schülern klagen können. Aber es ist doch ernster Aufmerksamkeit werth, dass nicht zwei Jahre seit der Entdeckung und Bestrafung einer verbotenen Schülerverbindung (siehe vorj. Progr. Seite 91 f.) vergangen sind, so wurden schon dieselben Maassregeln abermals erfordert. Wir richteten damals (8. April 1878) in einem Rundschreiben an die Eltern die Bitte, zur Unterdrückung dieser gefährlichen Thorheiten ihrerseits mitzuwirken, und wiederholen diese Bitte hier, überzeugt, dass sie in dem Herzen aller Derer, die ihre Kinder wahrhaft lieb haben, Anklang finden wird. Denn wir tadeln wohl die halberwachsene Jugend, wenn sie sich in ihrer Unbesonnenheit dazu verleiten lässt, ihre Zeit mit solchen, aufs Gelindeste gesagt, läppischen Dingen zu vergeuden, und wir müssen sie auch, so ungern wir es immerhin thun, dafür strafen; aber welchen Tadel und welche Strafe verdienen die Erwachsenen, die völlig dem Alter nach Reifen, welche dergleichen Unfug beschönigen, in Schutz nehmen, ja fördern und begünstigen?

Der Studientag (Dienstag Nachmittag), an dem alle Ober- und Unter-Primaner theilnahmen (zusammen 45), hatte auch in dem verwichenen Jahr erwünschten Fortgang. Da hier von Zwang nicht die Rede sein darf, jeder vielmehr ganz nach seiner Lust und Eigenthümlichkeit wählen und arbeiten soll — es ist dies ja der kleine Winkel, in welchem eine freiere Behandlung der Gymnasialstudien noch möglich ist —, so fiel diese Wahl (und auch

Digitized by Google

wohl der Eifer) sehr verschieden aus. Einige begnügten sich, Homer zu lesen, oder sich im Griechisch-Schreiben durch Benutzung der Hilfsbücher von Haacke, Böhme oder Diehle zu üben; andere wählten einen schwereren Schriftsteller und hielten daran fest (z. B. las einer die drei ersten Bücher des Thukydides), noch andere wechselten mehrmals. Von Griechischen Dichtern wurde Homer von 19, Sophokles (Antig. Electra) von 3, Aristophanes (Nubes, Aves, Ranae) von 4 Schülern gelesen; unter den Prosaikern hatte Thukydides die meisten (15) Verehrer, demnächst Plato (8) und Lucian (8); einzelne lasen auch mit Eifer Herodot (2), Lysias und Demosthenes (3); weniger beliebt war Xenophon (1). Von Lateinischen Dichtern fanden die Komiker die meisten Anhänger, Plautus (Capt. Mil. Glor. Trin.) 11, Terenz (Andr. He. Tim.) 2; von einzelnen wurden auch Tibull, Martial, Ovid, Vergil — doch nur kurze Zeit — gelesen; die Oberprimaner benutzten ausserdem diese Stunden vielfach zur Repetition der Carmina des Horaz. Verhältnissmässig gering war die Neigung zur Lateinischen Prosa: Sallust und Cicero wurden von je 5; Cäsar, Livius und Sueton nur von einzelnen gelesen.

Ueber einige besondere Unterrichtszweige habe ich noch Folgendes mitzutheilen:

1. Eine Commission des Collegiums unter Vorsitz des Herrn Prof. Dr. Fischer beschäftigte sich lange und gründlich mit der sehr schwierigen Frage über die Anordnung des Deutschen Unterrichts; diese Commissionsvorschläge wurden während des Wintersemesters in drei Conferenzen debattirt und angenommen. Es resultirt daraus zunächst, dass von Ostern 1880 an (wenn die Behörde dem zustimmt) die Secunda-Classen 3 Deutsche Stunden wöchentlich (anstatt der bisherigen 2) haben werden. Der Stufengang bei Behandlung der Grammatik und der Lesestücke, der Wahl zum Auswendiglernen, der Leitung der Lectüre und der schriftlichen Arbeiten ist genau im Einzelnen festgestellt. Freilich wird der sehr richtige Grundsatz, dass in den Unter- und Mittel-Classen der Deutsche Unterricht in denselben Händen liegen solle wie der im Lateinischen (und Griechischen), bei der dermaligen Zusammensetzung des Collegiums (wo z. B. drei Classenlehrer zugleich Religionslehrer sind) und bei der in letzter Zeit eingeführten Vermehrung der Pflichtstunden, nur sehr theilweise durchführbar sein. — Die Einführung des Hopf- und Paulsiek'schen Lesebuchs hängt mit dieser neuen Organisation zusammen.
2. Für den Unterricht in den classischen Sprachen wurden fürs Lateinische die Formenlehre von Perthes und die Hauptregeln der Lat. Syntax von Harre (die Berger'sche Stilistik war auch vorgeschlagen, doch wurde deren obligatorische Einführung von der Königl. Behörde abgelehnt), fürs Griechische die Materialien zu Griech. Exercitien von Haacke eingeführt.
3. Im Geschichtsunterricht ist seit Ostern 1879 der Normal-Lehrplan (Wiese, Vorrede und Ges. I., Seite 88 f.) vollständig zur Geltung gekommen. Die historischen Schulatlanten von Putzger und Rohde werden den Schülern zur Anschaffung empfohlen.
4. Der Separat-Geschichtsunterricht für die Katholiken macht seit der grossen Erweiterung der Schule sehr viele Noth, da die für die geringe Zahl der Katholiken nothwendigen Classencombinationen während der regelmässigen Unterrichtszeit sich

Digitized by Google

nicht bewerkstelligen lassen, die Lage dieser Lectionen aber ausserhalb derselben (z. B. an sonst freien Nachmittagen) für die Schüler eine grosse Last sind. Da nun (seit Einführung der Wechselcöten) jetzt auch noch die Unterschiede der Oster- und Herbstclassen hinzukommen, wird es geradezu zur Unmöglichkeit, die auf verschiedenen Stufen stehenden, zu verschiedenen Zeiten in Quarta und Tertia eintretenden Schüler zu einem einheitlichen Geschichtscursus zu verbinden. Der Director hat daher, im Einverständniss mit dem Herrn Prof. Dr. Janssen, über diesen Nothstand am 20. Mai 1879 den Behörden einen ausführlichen Bericht vorgelegt und hofft, dass dieser ebenso abnorme als äusserlich unhaltbare Separatunterricht demnächst ganz oder theilweise beseitigt werde.

5. Für den evangelischen Religionsunterricht ist seit dem Sommer 1879 eine Inspection durch die hiesigen ev. Geistlichen angeordnet.

Die Form der Quartal- und Semesterzeugnisse und die Zeugnissprädicate waren gegen Ende des Jahres 1879 Gegenstand sorgfältiger Erwägung für die Lehrerconferenz. Die Prädicate wurden aufs Neue festgestellt und es wurde beschlossen, statt der Censurbücher Censuren auf einzelnen Blättern, wie diese auf allen übrigen Gymnasien unsres Staates üblich sind, auszutheilen. Denn wenn auch die »Censurbüchlein« das Gute haben, dass darin die Reihenfolge aller Zeugnisse gleichzeitig dem Empfänger vor Augen liegt — quo fit ut omnis votiva pateat veluti descripta tabella vita pueri —, wird doch Mancher erfahren haben, wie unbequem ein solches »Censurbüchlein« von Gross-Quart- oder Klein-Folioformat zur Versendung durch die Post ist, und dass es zweckmässiger ist auch in dieser an sich unbedeutenden Aeusserlichkeit sich dem allgemeinen Gebrauch anzuschliessen; überdies wird dadurch eine nicht unerhebliche Mehrausgabe dem Aerar erspart. Diese Veränderung wurde von Hochlöbl. Curatorium durch Verfügung vom 26. November 1879 genehmigt und ist seit Weihnacht 1879 eingeführt. — Im Sommer 1879 wurde unter den Lehrern eine Reihenfolge für die Festreden und die Programm-Abhandlungen festgestellt.

Für Fachgenossen und vielleicht auch für das grössere Publicum dürfte es von Interesse sein zu erfahren, wie wir, im Einverständniss mit der städtischen und staatlichen Schulbehörde, gemeint haben die Schwierigkeiten der Einführung des Wechselcötus am besten zu überwinden. Da das Lehrercollegium sich mit Entschiedenheit für die successive Einführung erklärt hatte und das verehrliche Patronat nicht auf der simultanen bestand, wollte man zuerst jedes Jahr bis zum Sommer 1883 eine Herbstclasse ausfallen lassen, und demnach fiel im Sommersemester 1878 (siehe vorj. Progr. S. 99 und 112) die Sexta B aus. Da hiedurch fünf Jahre hindurch in dem Lehrerbestand und der Lectionenvertheilung die bedenklichsten Störungen hätten entstehen müssen, wurde, nach nochmaliger sorgfältiger Berathung, ein etwas andrer Modus der allmähligen Einführung zwischen dem Lehrercollegium und der Patronatsbehörde vereinbart, welcher die Genehmigung des Königl. Provinzial-Schulcollegiums erhielt. Durch diesen wurde die der ganzen Organisation nachtheilige Lücke vermieden, so dass im Sommersemester 1879 ein halbjähriger Quinta-Cursus (für die Nichtversetzten ein Repetitionscursus, für einige wenige der besten aus Sexta Versetzten, um das Quinta-Pensum in einem

Digitized by Google

halben Jahre zu absolviren) eingerichtet wurde, aus welchem dann Michaelis 1879 mitsammt den schon vorhandenen Quartanern zwei neue Quarten (eine Oster- und eine Herbst-Quarta) gebildet wurden; ein Verfahren, welches dann im nächsten Jahr für U III u. O III sich wiederholen wird, und welches zugleich den Vortheil hat, dass die ganze Aenderung doppelt so schnell zu Stande kommt. Wir haben also jetzt schon drei im Herbst beginnende Classen (VI^b, V^b, IV^b) gehabt. Hieraus erklärt sich die auf Seite 103 angegebene geringe Frequenz der Uebergangsclasse V^b im Sommer 1879.

Die schon im vorjährigen Programm (S. 92) als bevorstehend erwähnte musikalisch-dramatische Schüleraufführung fand — unter Leitung des Herrn Oberlehrer Gillhausen — am 3. April 1879 statt, zu allgemeiner Befriedigung der activen und passiven Theilnehmer. Nach einem Wilhelmi'schen Lustspiel folgten mehrere Musikstücke und die Darstellung von Wallenstein's Lager. — Das Maifest der Schule war am 24. Mai. Die O I besuchte den Niederwald, die U I Rauenthal, die O II Eltville, die U II^a Wiesbaden und den Rheingau, die U II^b Forsthaus Einsiedel bei Darmstadt, O III^a den Hahnenkamm und Aschaffenburg, die O III^b den Feldberg und Idstein; die beiden Untertertien und die beiden Quarten machten einen Ausflug nach dem Odenwald, V^a in den Schwanheimer Wald, V^b nach Eppstein und dem Rossert, VI^a nach Cronberg, VI^b nach Kelsterbach. — Am 11. Juni wurde zur Feier der Goldenen Hochzeit unsres ehrwürdigen Kaiserpaars im Singsaal ein Schulactus gehalten; am 2. September, dem Tage der Sedanfeier zog die ganze Schule mit Fahnen und Musik nach der Oberen Schweinstiege (im Frankfurter Wald), wo ein Wett-Turnen veranstaltet wurde. Beide Feste verliefen zur Erheiterung und Erhebung von Jung und Alt, wozu die warmen patriotischen Ansprachen des Herrn Prof. Dr. Fischer wesentlich beitrugen. — Die Jubelfeier für das 350jährige Bestehen unsres Gymnasiums würde in den Herbst 1879 gefallen sein; dazu hatten der Director und das Lehrercollegium im Mai Vorschläge eingereicht, welche das Hochlöbliche Curatorium billigte. Da aber die Stadtverordneten-Versammlung das dazu nöthige Geld nicht bewilligte, musste die eigentliche Feier unsrerseits unterbleiben. Doch veranstalteten viele frühere Schüler des Gymnasiums am 4. October eine gesellige Abendunterhaltung (Festcommers) zum Andenken an diesen Zeitabschnitt; hiebei waren auch der Director (der bei der Gelegenheit eine historische Uebersicht der Entwicklung des Gymnasiums gab) und die meisten der Lehrer anwesend.

An der Adresse zu Ehren der Einweihungsfeier für das neue Universitätsgebäude in Marburg betheiligte sich das ganze Collegium; zwei Mitglieder desselben, Herr Dr. Reuss und Herr Raabe machten auch das Fest in Marburg mit. — Die Feier des Kaiserlichen Geburtstags wird in diesem Jahre (1880) am 19. März mit der Progressionsfeier verbunden werden: siehe Seite 104.

Die Gymnasialbibliothek hat ausser Wappler, Lehrbuch der Kirchengeschichte, und Stein, Handbuch der Geschichte, nur Fortsetzungen angeschafft von: Grimm, Deutsches Wörterbuch; Schmid, Pädagogische Encyklopädie; Wattenbach, Geschichtsschreiber der deutschen Vorzeit; Merguet, Lexikon zu Cicero's Reden; Jahrbücher für Philologie und Pädagogik; Philologus; Philologischer Anzeiger; v. Sybel's historische Zeitschrift; Bursian's Jahresbericht des klassischen Alterthums; Annalen für Physik und Chemie.

Digitized by Google

Als Geschenke für die Bibliothek sind mit gebührendem Danke zu verzeichnen: vom Königl. Provinzial-Schulcollegium: Cöster-Gerland, Beschreibung der Sammlung astronomischer, geodätischer und physikalischer Apparate im Königl. Museum zu Cassel; vom Gymnasium zu Darmstadt: Uhrig, Geschichte des Gymnasiums zu Darmstadt; von der hiesigen Handelskammer: Jahresbericht für 1878; von der Herrmann'schen Buchhandlung dahier: Müldener, Bibliotheca philologica 1878 und Hinrichs Bücherverzeichniss 1879; vom Physikalischen Verein dahier: Jahresbericht für 1877/78; von Herrn Privatdocent Dr. Flesch in Würzburg: Lederer, Der spanische Cardinal Johann von Troquemada; vom Kaiserl. Russischen Ministerium: Bericht über den Zustand des Unterrichtswesens 1875 und 1876; von Herrn Dr. Treichler: dessen die Verhütung der Kurzsichtigkeit durch Reform der Schulen; von Herrn Stud. med. Otto Körner in Marburg: dessen die homerische Thierwelt; ferner von folgenden Lehrern der Anstalt: Danneberg: dessen Städtisches Schulturnen zu Frankfurt a. M.; Berch: Ribbeck, F. W. Ritschl, Bd. I; Janssen: dessen Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters, Bd. I., 5. Aufl.; Noll: dessen Zoologischer Garten, Jahrgang XX; schliesslich von den Verlegern, resp. Herausgebern folgende Schulbücher: Heilermann-Dickmann, Algebra, Th. II. und III.; Lattmann, Lat. Lesebuch für V.; dessen Lat. Uebungsbuch für V.; Hopf und Paulsieck, Deutsches Lesebuch; Sering, Auswahl von Gesängen; Berger, Lat. Grammatik, 10. Aufl.; dessen Lat. Stilistik, 6. Aufl.; Heidelberg, Lat. Uebungs- und Lesebücher, Th. II.; dessen Elementargrammatik der deutschen Sprache; Albert, Sammlung vierstimmiger Choralgesänge; Koch, Griech. Lesebuch; Wesener, Lat. Vocabular zunächst für V. und IV.; dessen Lat. Elementarbuch, Th. I. und II.; Volz, Lehrbuch der Erdkunde; Welter, Lehrbuch der Weltgeschichte, Th. I.; Dittmar, Leitfaden der Weltgeschichte; Kohts-Meyer-Schuster, Deutsches Lesebuch für höhere Lehranstalten I., II. und III.; Tischer, Deutsch-lat. Uebungsbuch, bearbeitet von Müller; Deter, Leitfaden der Arithmetik und Algebra; dessen Planimetriecompendium für Secunda; dessen Lat. Formenlehre nebst Uebungen II.; dessen Lat. Syntax nebst Uebungen I.; dessen Griech. Formenlehre nebst Uebungen; dessen Griech. Syntax nebst Uebungen I.; Kotzolt, Salvum fac regem, Chorlied; Russland, Theor. Gesangunterricht; dessen Liedersammlung für den Gesangunterricht I., II. und III.; Mauss, Liederschule I.; Becker, Griech. Geschichte für die Jugend.

Ausserdem erhielt die Bibliothek von früheren Schülern des Gymnasiums ein Geldgeschenk von M. 25. 14 (Ueberschuss des Commerses zur Feier des 350jährigen Bestehens des Gymnasiums), wofür wir hiermit unsern Dank aussprechen.

Als Geschenke für die Wittwen- und Waisen-Kasse der Gymnasiallehrer haben wir mit verbindlichem Danke zu erwähnen:

A. Bei dem Abgange von Schülern:

Von Frau Inspector Streitke R.-M. 10. — Von Herrn Consistorial-Rath Pfarrer Dr. Jung R.-M. 10. — Von Herrn Jäger R.-M. 6. — Von Frau Meyer R.-M. 5. — Von Herrn Herm. v. Mumm R.-M. 50. — Von Herrn Pfarrer Strobel R.-M. 5. — Von Herrn Geh. Reg.-Rath Dr. Rödiger R.-M. 20. — Von Herrn v. Steinberg R.-M. 20. — Von Herrn Dr. jur. Schulz R.-M. 10. — Von Herrn Rector Dr. Mohr R.-M. 10. — Von Herrn Rector Dr. Hassel R.-M. 5. — Von Herrn Senior min. Dr. Krebs R.-M. 10.

Digitized by Google

B. An erhöhtem Eintrittsgeld:

Von Frau Baither R.-M. 7. — Von Herrn Braun R.-M. 20. — Von Herrn Dormitzer R.-M. 6. — Von Herrn Dr. jur. v. Harnier R.-M. 20. — Von Herrn Hausmann R.-M. 10. — Von Herrn Hauptmann Hemmerich R.-M. 8. — Von Herrn Heyl R.-M. 10. — Von Herrn Hohenemser R.-M. 10. — Von Herrn Hottenrott R.-M. 10. — Von Herrn Dr. jur. Jonas R.-M. 30. — Von Herrn Dr. phil. Kerner R.-M. 10. — Von Herrn Kilian R.-M. 6. — Von Herrn Merzbach R.-M. 10. — Von Herrn Michaelis R.-M. 6. — Von Herrn Sauerborn R.-M. 10. — Von Herrn Moritz Sohn R.-M. 6. — Von Herrn Steinthal R.-M. 10. — Von Herrn Meyer R.-M. 6. — Von Herrn Sprock R.-M. 6. — Von Herrn Dr. phil. Sulzberger R.-M. 8. — Von Herrn A. Baer R.-M. 6. — Von Herrn Ritter v. Marx R.-M. 40. — Von Herrn Berthold R.-M. 6. — Von Herrn Fellner R.-M. 10. — Von Frau Gräfin v. Götzen R.-M. 10. — Von Herrn Steindecker R.-M. 10. — Von Herrn Dr. phil. Trapp R.-M. 10. — Von Herrn Löwenthal R.-M. 6. — Von Herrn Dahlke R.-M. 6. — Von Herrn J. Maas R.-M. 6. — Von Herrn Böhm R.-M. 6. — Von Herrn Diesterweg R.-M. 10. — Von Herrn Eggert R.-M. 6. — Von Herrn Flegenheim R.-M. 10. — Von Herrn Goldschmidt R.-M. 20. — Von Herrn Hallgarten R.-M. 20. — Von Herrn Held R.-M. 6. — Von Herrn Stadtgerichtsrath Dr. jur. Jung R.-M. 6. — Von Herrn Senior min. Dr. Krebs R.-M. 10. — Von Herrn Consul Müller R.-M. 20. — Von Herrn Lehrer Müller R.-M. 6. — Von Herrn Rottenstein R.-M. 6. — Von Herrn Rudolph R.-M. 10. — Von Herrn Amtsrichter Dr. jur. Rumpf R.-M. 10. — Von Herrn Dr. jur. Scherlenzky R.-M. 6. — Von Herrn Schwarzschild R.-M. 10. — Von Herrn Dr. phil. Trapp R.-M. 10. — Von Herrn Generalmajor v. Weber R.-M. 15. — Von Herrn Weydt R.-M. 12. — Von Herrn Dreyer R.-M. 6. — Von Herrn E. Grunelius R.-M. 10. — Von Herrn Pfarrer Perschbacher R.-M. 6. — Von Herrn Sundheimer (für Aron Falck) R.-M. 10. — Von Herrn Holzmann R.-M. 10. — Von Herrn Prof. Dr. jur. Mayer in Wien R.-M. 10. — Von Herrn v. Obstfelder R.-M. 6. — Von Herrn Einhorn in Bukarest R.-M. 6. — Von Herrn Küchler R.-M. 10 — Von Herrn Major v. Koppelow R.-M. 15. — Von Herrn Dr. phil. Brüning R.-M. 100. — Von Herrn Staatsanwalt Freehse R.-M. 6.

C. An sonstigen Gaben:

Von Herrn Prof. Dr. Rumpf R.-M. 20. — Von Herrn Dr. med. Const. Ziem in Danzig R.-M. 5.

Als Geschenke für die Naturaliensammlung gingen ein:

Von Herrn Dr. med. Carl drei Bände mit Abbildungen: 1) J. Gistl, Naturgeschichte des Thierreichs. Stuttgart 1851; 2) Illustrirte Naturgeschichte des Thierreichs. Leipzig 1847. Band 1 u. 2. — Von Herrn Arthur Hanau, stud. med., eine Anzahl Amphibien und deren Larven in Weingeist. — Von Herrn R. v. Erlanger eine Sammlung von Mineralien aus Thüringen. — Von Herrn Gerh. Lindheimer Schädel und Huf des Pferdes. — Von Herrn Lehrer R. Müller einige Mineralstufen aus dem Granit von Schlesien. — Von Herrn Dr. Trommershausen ein Kanarienvogel. — Von Schülern: von Georg Metzler ein macerirter Wurzelstock von Pincenectitia glauca; — von Karl Müller Präparate zur Veranschaulichung

Digitized by Google

des Okulirens, Pfropfens und Copulirens; — von Alfr. Mendl die Schalen von Nautilus pompilius und Cardium aculeatum; — von Karl Wolff die Schale einer nordamerikanischen Landschildkröte; — von Herm. Werner und Hugo Scherer Maiskolben von verschiedener Färbung; — von Rob. Kohl der Untertheil eines menschlichen Schädels, die menschliche Hand, Zähne vom Pferd; — von Georg Hönigsberg 5 exotische Vögel; — von Adolf Schmidt-Scharff Alca torda und Mergus alle von Helgoland (ausgestopft); — von Theod. Rumpff 1 Ringelnatter, 1 Kammmolch, 1 gefleckter Salamander aus den Alpen; — von Henr. Völcker Sandstein mit Pflanzenabdrücken von Münzenberg; — von Fr. Weigand 1 Bienenwabe mit 3 Königinzellen; — von R. Ellinger 1 Ammonites Bucklandii; — von Wilh. Feege Sterna cantiaca, ausgestopft, von Helgoland; — von Karl Mann 2 Stangen eines Rehgehörns; — von Otto Liermann 1 Podiceps minor, 1 Crex pratensis; — von E. Morpurgo Hautskelett eines Seeigels; — von Adolf Fuld ein Flusskrebs mit ungleichen Scheeren; — von Adolf Sauerland das Ei einer Lachtaube; — von den Gebr. Behrend ein ausgestopfter Wendehals und der Schädel einer Schnepfe; — von Sam. Sulzberger ein Rehgehörn; — von G. Klie ein mikroskopisches Präparat; — von W. Liermann ein Eichhorn; — von Gust. Sundheimer eine Schleiereule; — von Max Meyer ein Yama-maï-Spinner; — von Fr. Quilling ein Stück Jaspis; — von Em. Stockhausen einige Amphibien; — von E. Hergenhahn einige Marmorproben; — von Manfr. Fritz eine Ralle; — verschiedene Mineralien und Conchylien von Franz Rottenstein, Osk. Seligmann, Gust. Volck, Lawrence Seligmann, Felix Rothschild, Adolf Getz, Alfr. Böhm u. A.

Angekauft wurden: eine Misteldrossel, eine Singdrossel, eine Weindrossel, ein Feldhuhn, ein Zeisig, verschiedene Skelettheile, ein Skelett einer Seeschildkröte, eine Hausratte, eine Klapperschlange, eine Brillenschlange, ein Drache, ein Schiffshalter, eine Larve von einer Scholle, sechs Arten Koralle.

Für das physikalische Cabinet wurden angeschafft, abgesehen von kleineren Apparaten, ein Monochord, Quincke's Wellenbilder mit Stroboskop, eine Aeolipile, ein Papin'scher Topf, ein Calorimeter, ein Hypsometer, eine Feuerspritze, eine pneumatische Klingel, eine kleine Compressionspumpe, eine Melloni'sche und eine Noe'sche Thermosäule, zwei Schulmagnete nebst Aufhängungshülsen.

Digitized by Google

Uebersicht

des

von Ostern 1879 bis Ostern 1880 vollendeten Lehrcursus.

Sexta B. (Herbst-Cursus.)

Classenlehrer: **Pelissier.**

Religionslehre: Evangelisch-protestantische: Biblische Geschichte des Alten Testaments bis zu Moses' Tod. Die zehn Gebote. Memoriren einiger Sprüche und Kirchenlieder. 3 St. Jekel. — Katholische: Combinirt mit Quarta A.

Lateinisch: Im Sommer-Semester: Die Numeralia, die Pronomina, die II., III., IV. Conjugation, die Deponentia. Die Uebungsstücke aus Ostermann's Uebungsbuch für Sexta, Abschn. XII—XVII mündlich vollständig, schriftlich zum Theil übersetzt. Die entsprechenden Vocabeln aus Ostermann's Vocabularium memorirt. — Wöchentlich 1 Scholasticum, später auch 1 Domesticum. Im Winter-Semester: Die 5 Declinationen mit den allgemeinen Casus- und Genusregeln; die Adjectiva und deren Comparation; das Verbum *sum* mit dessen Compositis; das Activum der I. Conjugation. Ostermann, Uebungsbuch, Abschn. I—XI B mündlich vollständig, schriftlich zum Theil übersetzt. Vocabularium: die entsprechenden Vocabeln memorirt. — Wöchentlich 1 Scholasticum. 10 St. Pelissier.

Deutsch: *a.* Gramm. Die Wortarten; die Flexion des Substantivs, Adjectivs und des Verbums. Das Wichtigste aus der Lehre vom einfachen erweiterten Satz. *b.* Dictate zur Einübung der Orthographie. *c.* Lesen, verbunden mit Uebungen im Wiedererzählen, im Sommer-Semester aus dem Bremer Lesebuch, im Winter-Semester aus Hopf und Paulsiek's deutschem Lesebuch für VI. Einige Gedichte wurden memorirt. 2 St. Pelissier.

Geographie: Allgem. Uebersicht über die Erdoberfläche. — Europa, im Speciellen Südeuropa. 2 St. Sauerland.

Naturgeschichte: Die Ordnungen der Säugethiere. 2 St. Noll.

Rechnen: Resolution und Reduction. Addition, Subtraction und Multiplication mit mehrfach benannten ganzen Zahlen. 4 St. Schmidt.

Digitized by Google

Sexta A. (Oster-Cursus.)

Classenlehrer: **Hauschild.**

Religionslehre: Evangelisch-protestantische: Biblische Geschichten des Alten Testaments bis zu Josua, des Neuen Testamentes im Anschluss an das Kirchenjahr. Die zehn Gebote, Bibelsprüche und einige Kirchenlieder gelernt. 3 St. Hauschild. — Katholische: Siehe Quarta A.

Lateinisch: Die 5 Declinationen mit den allgemeinen Casus- und Genusregeln, die Adjectiva und deren Comparation, die Numeralia cardinalia und ordinalia, die Pronomina, das Verbum *sum* mit dessen Compositis, die vier regelmässigen Conjugationen mit den wichtigsten Abweichungen, die Deponentien wurden behandelt und geübt nach Ostermann, Uebungsbuch für Sexta, Abschnitt. I—XVII (mündlich alles, schriftlich z. Th. übersetzt; die entsprechenden Vocabeln aus Ostermann's Vocabularium gelernt). Wöchentlich 1 Scholasticum, im Winter-Semester auch einige Domestica. 10 St. Hauschild.

Deutsch: Die Declination und Conjugation. Orthographisches. Dictate. Lesen und Erklären prosaischer und poetischer Lesestücke aus dem Bremer Lesebuch. Gillhausen. (Cand. Vogel.)

Geographie: Vertheilung von Wasser und Land auf der Erdoberfläche. Europa in oro-hydrographischer Hinsicht. 2 St. Noll.

Naturgeschichte: Im Sommer-Semester: Betrachtungen einzelner in ihrem Bau einfacher oder für den menschlichen Haushalt wichtiger Pflanzen. Im Winter-Semester: Wie in Sexta B. 2 St. Noll.

Rechnen: Die vier Species mit mehrfach benannten ganzen Zahlen. Anfang der Bruchrechnung. 4 St. Schmidt.

Quinta B. (im Sommer Repetitions-Cursus; von Michaelis an Herbst-Cursus.)

Classenlehrer: Dr. **Sauerland.**

Religionslehre: Evangelisch-protestantische: Die biblische Geschichte des Neuen Testaments, nach G. Schmidt; Bergpredigt und Bibelsprüche, sowie einige Kirchenlieder gelernt. 3 St. Jekel. — Katholische: Combinirt mit Quarta A.

Lateinisch: Für den Sommer-Cursus: Die unregelmässige Formenlehre nach der Grammatik von Ellendt-Seyffert und dem Uebungsbuch von Ostermann. Nach letzterem auch Durchnahme der wichtigsten Syntaxregeln. — Seit Herbst der unregelmässigen Formenlehre erster Theil nach denselben Handbüchern. Jede Woche eine schriftliche Arbeit. 10 St. Sauerland.

Deutsch: Für den Sommer-Cursus: Die Lehre vom einfachen erweiterten Satz und vom Satzgefüge. Seit Herbst dasselbe Lehrpensum. Alle 14 Tagen je eine (häusliche oder Classen-) Arbeit. Memoriren einiger Gedichte. 2 St. Sauerland.

Französisch: *a.* Plötz, Elementargrammatik, im Sommer-Semester: Lection 31—60, im Winter-Semester: Lection 1—30. *b.* Von Stunde zu Stunde schriftliche Uebungen. Vierzehntägig abwechselnd ein Domesticum und ein Scholasticum. 3 St. Pelissier.

Geographie: Für den Sommer-Cursus: Die aussereuropäischen Erdtheile. Seit Herbst Asien, Australien und Afrika. 2 St. Sauerland.

Digitized by Google

Naturgeschichte: Im Sommer-Semester: Die Familien der Cruciferen, Papilionaceen, Labiaten, Personaten und Vertreter anderer Familien. Im Winter-Semseter: Die Vögel. 2 St. Noll.

Rechnen: Mündlich und schriftlich die vier Species in gewöhnlichen Brüchen. 3 St. Im Sommer-Semester Schmidt, im Winter-Semester Caster (für Raabe).

Quinta A. (Oster-Cursus.)

Classenlehrer: Oberlehrer Dr. **Jekel**.

Religionslehre: Evangelisch-protestantische: Siehe Quinta B. — Katholische: Combinirt mit Quarta A.

Lateinisch: Wiederholung der regelmässigen, Einübung der anomalen Formenlehre und Vervollständigung des Pensums der vorigen Classe nach Ellendt-Seyffert. Syntaktische Regeln nach Ostermann V. und Lernen paradigmatischer Sätze. Die Stücke des Ostermann'schen Uebungsbuches für V. wurden übersetzt, theils mündlich, theils schriftlich; die Vocabeln des Ostermann'schen Vocabulariums für V. wurden memorirt. Jede Woche ein Extemporale. 10 St. Jekel.

Deutsch: *a.* Gramm. Repetition und Erweiterung der deutschen Flexionslehre; der zusammengesetzte und zusammengezogene Satz mit ausführlicher Behandlung der Zeichensetzung. *b.* Dictate zur Einübung der Orthographie und Interpunction; leichte Aufsätze (Nacherzählungen und Beschreibungen). *c.* Lesen aus dem Bremer Lesebuche, verbunden mit Uebungen im Wiedererzählen. Einige Gedichte wurden memorirt. 2 St. Reuss.

Französisch: *a.* Plötz, Elementargrammatik, Lection 1—60. *b.* Wie Quinta B. 3 St. Pelissier.

Geographie: Die aussereuropäischen Erdtheile. Repetition über Europa. 2 St. Noll. (Cand. Vogel.)

Naturgeschichte: Wie Quinta B. 2 St. Noll.

Rechnen: Mündlich und schriftlich die 4 Species mit gewöhnlichen Brüchen. Addition, Subtraction und Multiplication der Decimalbrüche. 3 St. Schmidt.

Quarta B. (Der Cursus wurde sowohl im Frühjahr als im Herbst neu begonnen; von Michaelis an Herbst-Cursus.)

Classenlehrer: Dr. **Trieber**.

Religionslehre: Evangelisch-protestantische: Bibelkunde; Lectüre der Hauptabschnitte aus der Genesis und Repetition von Geschichten des Neuen Testaments; das Kirchenjahr; Reformationsbilder; Geographie von Palästina; einige Kirchenlieder gelernt. 2 St. Hauschild. Katholische: Combinirt mit Quarta A.

Lateinisch: Nach Ellendt-Seyffert's Grammatik beständige Repetition der ganzen Formenlehre. Die Hauptregeln der Syntax der Casus nach Harre und Ostermann's drittem Cursus. Jede Woche 1 Extemporale. Seyffert's Materialien (Justin) Buch I c. 1 bis III c. 10. 10 St. Trieber.

Digitized by Google

Griechisch: Die Formenlehre nach Koch's Schulgrammatik bis § 40 incl. Mündliche und schriftliche Uebersetzungen aus dem Uebungsbuch von Ostermann. Wöchentlich 1 Extemporale. 6 St. Trieber.

Deutsch: Interpunctionslehre; dabei gelegentlich die Lehre vom einfachen und zusammengesetzten Satze. Aufsätze und orthographische Uebungen; Memoriren von Balladen; Leseübungen im Sommer-Semester in Colshorn und Goedicke, im Winter-Semester in Hopf und Paulsieck. 2 St. Riese. (Cand. Vogel.)

Französisch: Plötz' Elementargrammatik Lection 60—85. Memoriren von Vocabeln. Exercitien und Extemporalien. 2 St. Cuers.

Geschichte: Griechische Geschichte bis zum Ende des peloponnesischen Krieges. 2 St. Trieber. — Für die katholischen Schüler: Vacat.

Geographie: Europa mit Ausschluss Deutschlands. 1 St. Trieber.

Naturgeschichte: Im Sommer-Semester: Die Familien der Amygdaleen, Pomaceen, Rosaceen, Compositen. Einzelne Pflanzen anderer Familien. Im Winter-Semester: Die Reptilien, Amphibien und Fische. 1 St. Noll.

Mathematik: Geometrische Formenlehre verbunden mit geometrischem Zeichnen. 1 St. Im Sommer-Semester Raabe, im Winter-Semester Bopp.

Rechnen: Die 4 Species mit gemeinen Brüchen und Decimalbrüchen. 2 St. Im Sommer-Semester Caster, im Winter-Semester Schmidt.

Quarta A. (Oster-Cursus.)

Classenlehrer Dr. **Reuss**.

Religionslehre: Evangelisch-protestantische: Geschichte des Alten und Neuen Testaments; Bibelkunde; einzelne Psalmen. 2 St. Jekel. — Katholische: Kurze Erklärung des Glaubensbekenntnisses. Die Lehre von der Kirche. Einübung der wichtigsten Gebete. Das Sacrament der Busse und des Altars. Biblische Geschichte des Neuen Testamentes bis zum Leiden Christi. 2 St. Butz.

Lateinisch: Nach Ellendt's Grammatik Repetition der Formenlehre. Die Hauptregeln der Casussyntax nach Harre. Uebersetzen aus Ostermann's drittem Cursus. Wöchentliche Extemporalien. Aus Seyffert's Materialien wurden übersetzt Buch VII. und VIII. 10 St. Reuss.

Griechisch: Die Formenlehre nach Koch's Grammatik bis § 51 incl. Vocabellernen und Uebersetzen nach Ostermann. Wöchentliche Extemporalien. 6 St. Reuss.

Deutsch: Wie in Quarta B. Als Lesebuch diente nur Colshorn und Goedicke. Römer.

Französisch: Plötz' Elementargrammatik, Lection 60—104. Memoriren und Vocabellernen. Exercitien und Extemporalien. 2 St. Reuss.

Geschichte: Griechische und römische Geschichte. 2 St. Trieber. — Für die katholischen Schüler: Vacat.

Geographie: Wie in Quarta B. 1 St. Trieber.

Naturgeschichte: Wie in Quarta B. Noll.

Mathematik: Geometrische Formenlehre, verbunden mit geometrischem Zeichnen; Anfangsgründe der ebenen Geometrie: Linien, Winkel, Figuren, insbesondere Dreiecke, Parallelenlehre, Congruenz. 1 St. Im Sommer-Semester Raabe, im Winter-Semester Bopp.

Digitized by Google

Rechnen: Befestigung der Bruchrechnung. Einfache und zusammengesetzte Regel de Tri. Schlussrechnung. Kette. Zinsrechnung. Elemente der Zinseszinsrechnung. Gesellschaftsrechnung. Kopfrechnen. Einführung in die ersten Grundbegriffe der Buchstabenrechnung. Im Sommer-Semester Raabe, im Winter-Semester Bopp.

Untertertia B.

Classenlehrer: Dr. **Trommershausen.**

Religionslehre: Evangelisch-protestantische: Geographie von Palästina; Leben Jesu in synoptischem Zusammenhang. Lernen verschiedener Psalmen und Kirchenlieder. 2 St. Trommershausen. — Katholische: Combinirt mit Untersecunda A.

Lateinisch: Wiederholung und Erweiterung der Casuslehre, Einübung der »Dass«-Sätze nach Harre's Hauptregeln der lateinischen Syntax; Ergänzung nach Ellendt-Seyffert's lateinischer Grammatik. Wöchentliche Extemporalien, mündliche und schriftliche Uebungen nach Ostermann's lateinischem Uebungsbuch für Tertia. Lectüre: Caesar d. bell. g. lib. V und VI. Tirocinium poeticum: Buch I, II, 1—6, III, 1—10. Einiges wurde memorirt. Prosodie nach Ellendt-Seyffert. 10 St. Trommershausen.

Griechisch: Repetition des Pensums der Quarta. Koch's Schulgrammatik §§ 48—57. Ausserdem unregelmässige Verba aus §§ 62—66 ausgewählt auf Grund der Lectüre. Wöchentliche Extemporalien, mündliche und schriftliche Uebungen nach Ostermann's griechischem Uebungsbuch. Lectüre: Jacobs' Lesebuch für Anfänger, 1. Cursus X—XII und 2. Cursus I—IV incl. 6 St. Gillhausen.

Deutsch: Lectüre der Balladen von Uhland u. Schiller. Anleitung zur Anfertigung deutscher Aufsätze. Einiges aus der Metrik. 2 St. Trommershausen.

Französisch: Plötz, Repetition des letzten Theiles der Elementargrammatik von Lect. 75 an. Darauf Plötz' Schulgrammatik, Lection 1—13, Exercitien und Extemporalien. Lectüre historischer und poetischer Abschnitte aus Lüdecking, I. Theil. Memorirübungen. 2 St. Cuers.

Geschichte: Deutsche Geschichte von den ältesten Zeiten bis zum Untergang der Hohenstaufen. 2 St. Im Sommer-Semester Sauerland, im Winter-Semester Caud. Vogel. — Für die katholischen Schüler vergl. Obertertia B.

Geographie: Ausführliche Geographie von Deutschland. 1 St. Im Sommer-Semester Sauerland, im Winter-Semester Vogel.

Mathematik: *a.* Geometrie (Planimetrie): die Sätze von den Winkeln, die Parallelenlehre und die Sätze vom Dreieck, insbesondere Congruenz und Abhängigkeit der Seiten und Winkel betr., nebst Anwendungen. Einfachste Sätze vom Kreise. *b.* Arithmetik: Anfangsgründe der Buchstabenrechnung. Die einfachen Rechnungsoperationen in Bezug auf positive und negative, auf bestimmte und unbestimmte Grössen, auf ganze Zahlen, Polynome und Brüche. (Heiss bis § 23). 3 St. Im Sommer-Semester. Raabe, im Winter-Semester Bopp.

Naturkunde: Im Sommer-Semester: Die Knospenbildung und Veredlungsweisen unserer Holzgewächse. Das Linné'sche System. Die Familien der Gräser, Umbelliferen, Nymphäaceen u. a. Die Befruchtung, Kreuzung u. s. w. — Im Winter-Semester: Die Mollusken, Würmer, Stachelhäuter, Pflanzenthiere und Urthiere. 2 St. Noll.

Digitized by Google

Untertertia A.

Classenlehrer: Dr. **Roemer.**

Religionslehre: Evangelisch-protestantische: Geographie von Palästina; Leben Jesu in synoptischem Zusammenhang und Apostelgeschichte. Lernen verschiedener Psalmen. 2 St. Jekel. — Katholische: siehe Untersecunda A.

Lateinisch: Wie in Untertertia B. Gelesen wurde Caesar d. bell. g. lib. IV. 16 — V. incl. 8 St. Tiroc. poet. Buch I. und ausgewählte Stücke aus Buch III. Prosodie nach Ellendt-Seyffert. 2 St. Roemer.

Griechisch: Wie in Untertertia B. 6 St. Roemer.

Deutsch: Lectüre ausgewählter Prosastücke und Gedichte; Auswendiglernen zum Theil selbstgewählter Gedichte; Aufsätze. 2 St. Roemer.

Französisch: Wie in Untertertia B. Reuss.

Geschichte: Wie in Untertertia B. 2 St. Roemer. — Für die katholischen Schüler vergl. Obertertia B.

Geographie: Wie in Untertertia B. 1 St. Roemer.

Mathematik: Wie in Untertertia B. 3 St. Im Sommer-Semester Raabe, im Winter-Semester Bopp.

Naturkunde: Wie in Untertertia B. 2 St. Noll.

Obertertia B.

Classenlehrer: Dr. **Cuers.**

Religionslehre: Evangelisch-protestantische: Bibelkunde, namentlich des Alten Testamentes, mit Lectüre einiger geschichtlicher Abschnitte der späteren Zeit. Lectüre der Apostelgeschichte bis zum 20. Capitel. Besprechung einiger Perikopen. Reformationsgeschichte. 2 St. Hauschild. — Katholische: siehe Untersecunda A.

Lateinisch: Grammatik nach Ellendt-Seyffert. Einübung der Syntax. Repetition der Syntax nach Harre, der Formenlehre nach Seyffert. Wöchentlich eine schriftliche Arbeit, zum Theil im Anschluss an Caesar. Mündliche Uebersetzungen aus Ostermann. 4 St. Lectüre: Caesar bell. gall. V.—VII. 4 St. Aus Ovid's Metamorphosen, Ausgabe von Siebelis, wurden die Abschn. 12—16, 26—32 gelesen, 13 wurde memorirt. Prosodie und Metrik nach Seyffert Anhang § 1—18. 2 St. Cuers.

Griechisch: Xen. Anab. lib. I.—IV. in 3 St. Grammatik: Formenlehre nach Koch. Wöchentlich eine schriftliche Arbeit, meist im Anschluss an Xenophon; mündliche und schriftliche Uebungen in 3, seit Neujahr in 2 St. Seit Neujahr Homer. Formenlehre nach Koch. Hom. Odyss. III. 1—130, zum Theil memorirt. 1 St. Cuers.

Deutsch: Memorir- und Declamationsübungen. Aufsätze, z. Th. im Anschluss an die Lectüre. Lectüre von Schiller's Piccolomini und Wallenstein's Tod. 2 St. Riese.

Französisch: Grammatik: 1 St. Plötz' Schulgrammatik, Lection 1—28. Vierzehntägige Extemporalien und Exercitien. Lectüre: 1 St. Mehrere Abschnitte aus Lüdecking. Dann Thiers, Bonaparte en Egypte. Cuers.

Digitized by Google

Englisch: Grammatik nach Plate's Elementarbuch Lect. 1—35. Mündliche und schriftliche Uebungen. Lectüre einiger poetischen und prosaischen Stücke des Lesebuchs. Seit Weihnachten W. Irving, Sketch-Book. 2 St. Caumont.

Geschichte: Deutsche Geschichte von Karl dem Grossen bis zum westfälischen Frieden. 2 St. Im Sommer-Semester Steitz, im Winter-Semester Cand. Vogel. — Für die katholischen Schüler Unter- und Obertertia combinirt: Geschichte der orientalischen Völker, der Griechen und der Römer bis zum ersten punischen Kriege. 2 St. Janssen.

Geographie: Repetition der Grundzüge der Geographie von Europa, Asien, Afrika; allgemeine physikal. Geographie. 1 St. Im Sommer-Semester Steitz, im Winter-Semester Cand. Vogel.

Mathematik: *a.* Geometrie. Fortsetzung der Anfangsgründe, insbesondere die Congruenzlehre; die Lehre von den Vierecken und vom Kreise (I. Abschn.). Geometrische Oerter. Einfache Constructionsaufgaben. Flächeninhalt geradliniger Figuren. Pythagoreischer Lehrsatz. *b.* Arithmetik. Fortsetzung der allgemeinen Arithmetik, insbesondere Multiplication und Division für ganze Zahlen und Brüche. Quadrate von Binomen und Polynomen. Zerlegen in Factoren. Reduction von Brüchen, bes. Doppelbrüchen. Partialdivision. Einfache Gleichungen ersten Grades mit einer Unbekannten nebst Anwendungen. Lehre von den Potenzen mit ganzen positiven und negativen Exponenten. Wurzelausziehen. 3 St. Im Sommer-Semester Raabe, im Winter-Semester Bopp.

Naturkunde: Im Sommer-Semester: Die Keimung der Samen. Die Classen des natürlichen und des Linné'schen Systems. Die Orchideen; einige Familien der Kryptogamen. Die Zellen- und Gewebelehre. Einiges von der Pflanzengeographie. — Im Winter-Semester: Anthropologie mit Vergleichungen über den Bau der Wirbelthiere. 2 St. Noll.

Obertertia A.

Classenlehrer: Oberlehrer Dr. **Berch.**

Religionslehre: Evangelisch-protestantische: Comb. mit Obertertia B. — Katholische: Siehe Untersecunda A.

Lateinisch: Caesar bell. gall. I. und IV bis VII in 4 St. Grammatik: Einübung der Syntax nach Ellendt-Seyffert, Repetition der Syntax nach Harre, der Formenlehre nach Seyffert. Wöchentlich eine schriftliche Arbeit zum Theil im Anschluss an Caesar. Mündliche Uebungen im Uebersetzen. 4 St. Ovid nach der Auswahl von Siebelis No. 1. 4—10; memorirt ca. 300 Verse. Prosodie und Metrik nach Seyffert Anhang §§ 1—18. 2 St. Berch.

Griechisch: Xen. Anab. lib. II—V in 3 St. Grammatik und Exercitia wie in Obertertia B. Seit Neujahr Homerische Formenlehre nach Koch. Homer. Odyss. lib. I, 100 und III; zum Theil memorirt. 1 St. Berch.

Deutsch: Memorir- und Declamations-Uebungen. Zehn Aufsätze. Erklärung ausgewählter Gedichte von Goethe, Schiller u. a. m.; Schiller's Tell. 2 St. Eberz. (Cand. Vogel.)

Französisch: Grammatik: Plötz, Lectionen 1—28. Vierzehntägige Extemporalien. 1 St. Lectüre: Mehrere Stücke aus Lüdecking I. Thiers, Bonaparte en Egypte. Sprechübungen. 1 St. Berch.

Digitized by Google

Englisch: Wie Obertertia B. 2 St. Caumont.

Geschichte: Im Sommer-Semester: Die letzte Periode des Mittelalters und der Anfang der Neuzeit bis 1522. 2 St. Steitz. — Seit Herbst: Deutsche Geschichte von der Reformation bis zur Mitte des 18. Jahrh. Brandenburgisch-Preussische Geschichte. 2 St. Sauerland.

Geographie: Im Sommer-Semester: Die kleineren Staaten des deutschen Reiches; Amerika in Uebersicht; einzelnes aus der physikalischen Geographie. 1 St. Steitz. — Seit Herbst: Asien und Amerika. 1 St. Sauerland.

Mathematik: Wie in Obertertia B. 3 St. Im Sommer-Semester Raabe, im Winter-Semester Bopp.

Naturkunde: Wie in Obertertia B. 2 St. Noll.

Untersecunda B.

Classenlehrer: Oberlehrer Professor Dr. **Riese.**

Religionslehre: Protestantische: Wie Untersecunda A. 2 St. Trommershausen. Katholische: Siehe Untersecunda A.

Lateinisch: Livius lib. XXII und Cicero pro Sex. Roscio Amerino und pro Archia poeta gelesen und z. Th. memorirt. 5 St. Riese. Vergil Aen. III und IV, aus den folgenden Büchern ausgewählte Stücke. Einzelnes daraus memorirt. 2 St. Gillhausen. Gesammtrepetition der lateinischen Syntax. Durchnahme von Seyffert Lat. Gr. 202—233. 1 St. Wöchentlich Exercitia scholastica (in Anlehnung an die Lectüre) und domestica nach Süpfle II. 2 St. Riese.

Griechisch: Jacobs' Attika IX—XIII, XVI—XXIII, XXV—XXVI gelesen. 2 St.. Griechische Grammatik nach Koch §§ 69—90; Einprägung von Musterbeispielen; nebst Repetitionen. Exercitia scholastica und domestica, zum Theil in Anlehnung an die Lectüre. 2 St. Berch. Odyssee I 350—IV incl. gelesen und zum Theil memorirt. 2 St. Riese.

Deutsch: *a.* Aufsätze: 1. Die Natur im Dienste des Menschen (Clausur). 2. Das Leben ist der Güter höchstes nicht. 3. und 4. Was erfahren wir aus Odyss. I. über das Wesen und Walten der Götter? 5. Das Leben ein Strom (Clausur). 6. Inhalt der ersten Auftritte von Goethe's Götz von Berlichingen. 7. Die solonische Verfassung. 8. und 9. Der Zustand des deutschen Reiches in Goethe's Götz von Berlichingen. 10. Gedankengang in Cicero's Rede pro Roscio (Clausur). Dispositionsübungen. *b.* Lectüre: Schiller's Maria Stuart, Goethe's Götz von Berlichingen und Hermann und Dorothea. *c.* Mittelhochdeutsche Laut- und Formenlehre erklärt und eingeübt. 2 St. Pelissier.

Französisch: Plötz' Schulgr. Lect. 29—44. Die Uebungen zum Theil mündlich, zum Theil schriftlich. Extemporalien. Lectüre: Thiers, Campagne d'Égypte. Racine, Athalie. Sprechübungen. 2 St. Caumont.

Englisch: Aus Plate's Grammatik Stufe I, von Lection 42 bis zu Ende. Die Uebungen theils mündlich, theils schriftlich. Lectüre: W. Irving, Sketch-Book. Sprechübungen. 2 St. Caumont.

Hebräisch: Die Elementar- und Formenlehre nach §§ 1—63 von Seffer's Elementarbuch mit Lectüre und Besprechung der betr. Lese- und Uebungsstücke. 2 St. Hauschild.

Digitized by Google

Geschichte und **Geographie**: Griech. Geschichte nach Herbst's historischem Hülfsbuch (I). — Cursorisch: Brandenburgisch-Preussische Geschichte. — Geographische Excurse über die wichtigeren in der Geschichte vorkommenden Länder. 3 St. Sauerland. — Für die katholischen Schüler: Vacat.

Mathematik: *a.* Geometrie: Geometrische Oerter. Die Lehre von den Vierecken und vom Kreise (II. Abschnitt). Grössenvergleichung der ebenen gradlinigen Figuren und Anwendungen. Pythagoreischer Lehrsatz. Constructionsaufgaben. Aehnlichkeitslehre. Kreisberechnung. *b.* Arithmetik: Fortsetzung der allgemeinen Arithmetik, insbesondere Partialdivision. Zerlegen in Factoren, Heben und Gleichnamigmachen von Brüchen. Aufsuchen des grössten gemeinschaftlichen Maasses. Wurzelausziehen. Gleichungen des ersten Grades mit einer und mehreren Unbekannten. Lehre von den Potenzen (mit ganzen und gebrochenen positiven und negativen Exponenten) und von der Wurzelrechnung. 4 St. Im Sommer-Semester Raabe, im Winter-Semester Bopp.

Physik: Allgemeine Eigenschaften der Körper und einfachste Grundgesetze, mechanische Erscheinungen flüssiger und luftförmiger Körper. 1 St. Schütz.

Untersecunda A.

Classenlehrer: Oberlehrer Professor Dr. **Eberz.**

Religionslehre: Evangelisch-protestantische: Lectüre der Apostelgeschichte. Einiges aus der Glaubenslehre. Repetitionen aus dem Leben Jesu. 2 St. Trommershausen. — Katholische: Kirchengeschichte vom 10. Jahrhundert bis zum westphälischen Frieden. 2 St. Caplan Butz.

Lateinisch: Livius lib. XXI: Cic. pro Sex. Rosc. Amerino und pro Archia poeta gelesen, erklärt, repetirt und zum Theil memorirt. 5 St. Repetition der lateinischen Syntax nach Ellendt-Seyffert. 1 St. Wöchentlich ein Exerc. schol. meistens in Anlehnung an die Lectüre und alle 14 Tage ein domest. nach Süpfle II. Theil 2 St. Verg. Aen. lib. I, II und VI — v. 470 gelesen, erklärt, repetirt und z. Thl. memorirt. 2 St. Eberz.

Griechisch: Jacobs' Attika No. VIII—XXVIII und XXXIV—XXXIX. 2 St. — Homer. Odyss. I—IV, 600 übersetzt, erklärt, repetirt, zum Theil memorirt. 2 St. — Griechische Grammatik nach Koch §§ 69—90. 1 St. Wöchentlich ein Exerc. schol., meistens in Anlehnung an die Lectüre; alle 14 Tage ein domest. nach Dictaten. 1 St. Eberz.

Deutsch: *a.* Aufsätze: 1. Die Natur im Dienste des Menschen (Clausur). — 2. Nur dem Ernst, den keine Mühe bleichet, rauscht der Wahrheit tief versteckter Born. — 3. Wie Peisistratos zur Tyrannis gelangte (nach Herodot). — 4. Der Apotheker (Pfarrer, Vater, die Mutter) in Goethe's Hermann und Dorothea. — 5. Fussreise und Eisenbahnfahrt (Clausur). — 6. Schilderung der Besitzung des Wirthes in Goethe's Hermann und Dorothea. — 7. Der dritte Perserkrieg (Clausur). — 8. Der Prolog von Schiller's Jungfrau von Orleans. — 9. Telemachos in Pylos. — 10. Epaminondas (Clausur). Dispositionsübungen. — *b.* Lectüre: Goethe's Hermann und Dorothea und Götz von Berlichingen, Schiller's Jungfrau von Orleans. — *c.* Mittelhochdeutsche Laut- und Formenlehre erklärt und eingeübt. 2 St. Pelissier.

Französisch: Wie Untersecunda B. 2 St. Caumont.

Digitized by Google

Englisch: Wie Untersecunda B. 2 St. Caumont.

Hebräisch: Mit Untersecunda B vereinigt.

Geschichte und Geographie: Griech. Geschichte nach Herbst's historischem Hülfsbuch (I). — Geographische Excurse über die in der Geschichte vorkommenden wichtigsten Länder. 3 St. Fischer (Cand. Vogel). — Für die katholischen Schüler siehe Obersecunda.

Mathematik: Wie Untersecunda B. 4 St. Schütz.

Physik: Wie Untersecunda B. 1 St. Schütz.

Obersecunda.

Classenlehrer: Oberlehrer **Gillhausen.**

Religionslehre: Protestantische: Repetition der Apostelgeschichte. Brief Pauli an die Galater und der erste Johannisbrief. Repetitionen aus dem Alten und Neuen Testament. 2 St. Trommershausen. — Katholische: Combinirt mit Oberprima.

Lateinisch: Exercitia scholastica. Exercitia domestica, meist mündlich nach Süpfle's Anleitung II. Lateinische Aufsätze. Uebungen in lateinischer Nacherzählung des Gelesenen. Zusammenfassende Repetition der Grammatik. Einiges aus der Stilistik. (Lehre vom Gebrauch der Partikeln, Conjunctionen, Substantiva, Adjectiva, Verba.) 3 St. Livius l. XXV und XXVI. Cicero pro Milone, Philipp. I. und II. zum grössten Theil. 5 St. Horatii carm. l. I—III. Einige Gedichte memorirt. 2 St. Gillhausen.

Griechisch: Exercitia scholastica, nach Dictaten. Exercitia extemporalia im Anschluss an die Lectüre. Mündliche Uebersetzung aus Haacke's Materialien No. 35—70. Grammatik: Lehre von den Modi, dem Infinitiv, dem Participium, der Oratio obliqua und den Negationen. Nach Koch's Grammatik §§ 104—130. Repetitionen der Formenlehre. 2 St. Im Sommer-Semester Steitz, im Winter-Semester Wirth. — Lysias: die Reden XXXII, XIX, XXV, XII. Platon's Laches. Vieles von dem Gelesenen retrovertirt. 2 St. Im Sommer-Semester Steitz, im Winter-Semester Wirth. — Homeri Odyss. XIV—XXI, davon XVI und XXI als Privatlectüre, dann Herod. IX. 2 St. Gillhausen.

Deutsch: *a.* Aufsätze: 1. Ländliches und städtisches Leben nach Schiller's Spaziergang. 2. Gehn hat wohl soviel ausgericht als Laufen. Fischart. (Clausur). 3. Wie erscheint uns Nathan im ersten Aufzuge von Lessing's gleichnamigem Drama. 4. Wo viel Licht ist, ist starker Schatten. 5. Die Beförderungsmittel (Clausur). 6. Siegfried. 7. Der Krieg des Spartacus (Clausur). 8. Wen Gott lieb hat, den züchtigt er. 9. Walther's von der Vogelweide Leben und Dichten. 10. Wer sleht den lewen, wer sleht den risen? Wer überwindet jenen und disen? Daz tuot jener der sich selben twinget (Clausur). — *b.* Lectüre: Der erste Theil des Nibelungenliedes, ausgewählte Gedichte Walther's von der Vogelweide, Lessing's Nathan der Weise. — *c.* Geschichte der deutschen Literatur bis zum Jahre 1300. Mittheilung von Proben. 2 St. Pelissier.

Französisch: Plötz' Schulgrammatik Lect. 42—62. Schriftliche und mündliche Uebungen. Extemporalien. Lectüre: Ampère, Voyages et Littérature. Sandeau, Melle de la Seiglière. Sprechübungen. 2 St. Caumont.

Digitized by Google

Englisch: Plate's Grammatik II. Stufe Lect. 1—22. Die Uebungen zum Theil schriftlich, zum Theil mündlich. Lectüre: Aus Irving's Alhambra: The Moor's Legacy. Longfellow, Evangeline. Macaulay, History of England (the reign of Charles I and the Commonwealth). Sprechübungen. 2 St. Caumont.

Hebräisch: Die wichtigsten Theile der Formenlehre wurden theils wiederholt, theils neu erklärt und eingeübt, so namentlich die Lehre vom Nomen (Seffer's Elementarbuch). Gelesen und erklärt wurden die 12 historischen Stücke aus Seffer's Lesebuch. 2 St. Hauschild.

Geschichte: Repetition der griechischen Geschichte; die römische Geschichte bis auf Constantin; Einleitung in die deutsche Geschichte. 3 St. Fischer. — Für die katholischen Schüler, combinirt mit Untersecunda: Repetitionen aus der griechischen und römischen Geschichte. Geschichte der neuern Zeit bis auf Ludwig XIV. 3 St. Janssen.

Mathematik: Gleichungen ersten und zweiten Grades mit einer und mehreren Unbekannten. Bruchpotenzen; Logarithmen; Progressionen. — Kreisberechnung; Anfangsgründe der Trigonometrie; planimetrische Constructionen und Lehrsätze. 4 St. Schütz.

Physik: Akustik und Wärmelehre. Repetition des Pensums der Untersecunda. 1 St. Schütz.

Unterprima.

Classenlehrer: Oberlehrer Professor Dr. **Fischer**.

Religionslehre: Protestantische: Combinirt mit Oberprima. 2 St. Katholische: Combinirt mit Oberprima.

Lateinisch: Wöchentlich ein Exercitium; gelegentliche Domestica nach Süpfle. Aufsätze im Sommer-Semester: 1. Socrates quam ob rem sit ab Atheniensibus accusatus capitisque damnatus. 2. Quomodo se Socrates apud iudices defenderit. 3. Laus Athenarum (Domest.) Im Winter-Semester: 1. Illustratur causa Milonis. 2. Argumentum Demosthenis orationis Ol. I. 3. Philippum, Macedonum regem, optime consuluisse Graecorum rebus. (Domest.) Aus Süpfle mündlich No. 287—310. Einübung silistischer Regeln. 2 St. — Uebungen im Lateinsprechen im Anschluss an die Lectüre. Gelesen wurden Cic. Disp. Tusc. I. II. III. pro Milone. Sallust, de bello Jug. 4 St. Im Sommer-Semester Steitz, im Winter-Semester Wirth. — Horat. Carmina lib. IV. Epodi (mit Auswahl). Carmen Saeculare. Epist. lib. I. (ganz). 2 St. — Tacitus, mit Oberprima vereinigt. 1 St. Mommsen.

Griechisch: Exercitia scholastica nach Dictaten wöchentlich. Mündliche Uebersetzung aus Haacke's Materalien No. 101—130. Grammatik: die Lehre von den Partikeln, Koch § 131. Nach Krüger: Syntax der Casus, Tempora, Modi, des Infinitivs und Participiums. Repetitionen der Formenlehre. Plato Apolog. Socr., Laches. Demosthenes: erste Philipp. Rede, Olynth. I. II. III. Zusammen 4 St. Im Sommer-Semester Steitz, im Winter-Semester Wirth. — Hom. Iliad. I—XI. 2 St. Fischer.

Deutsch: Repetition der Literaturgeschichte des Mittelalters. Neue Literaturgeschichte bis auf Lessing; Elemente der Logik und Psychologie; Aufsatzlehre und Classenlectüre; Musterstücke aus Winckelmann's Werken nebst Goethe's Aufsatz über W., ed. Kühne; erste Hälfte des Laokoon, Iphigenia. Privatim gelesen und in der Classe besprochen: Hermann und Dorothea;

Digitized by Google

Don Carlos, Minna von Barnhelm, Götz von Berlichingen; Referate über das Gelesene. Besprechungen über bezeichnete Themata und Dispositionsübungen. Aufsätze: 1. Der Uebel grösstes ist die Schuld. 2. Thersites, ein Charakterbild; 3. Freigewähltes Thema aus Don Carlos (häusliche Arbeit). 4. Vom Wesen der Kunst, nach Winkelmann. 5. Ueber M. Opitz und seine Bedeutung für die deutsche Literatur. 6. Was der Mensch säet, das wird er erndten. 7. 1 Stück aus Lessing's Laokoon. 8. Freigewähltes Thema aus Goethe's Götz von Berlichingen (häusliche Arbeit). 3 St. Fischer.

Französisch: Plötz' Schulgrammatik, Lection 65—78. Die Uebungen theils mündlich, theils schriftlich. Extemporalien. Lectüre: Molière, L'Avare. Chateaubriand, Itinéraire de Paris à Jérusalem. Delavigne, Louis XI. Sprechübungen. 2 St. Caumont.

Englisch: Plate's Grammatik II. Stufe, Lection 25—51. Uebersetzungen der Beispiele und A-Stücke; theils mündlich, theils schriftlich. Lectüre: W. Scott, The Lay of the last Minstrel. Macaulay, History of England (Rebellion of the Duke of Monmouth). Shakespeare, King Richard II. Sprechübungen. 2 St. Caumont.

Mittelhochdeutsch: Im Sommer-Semester: Walther von der Vogelweide. — David von Augsburg. (Wackernagel, Edelsteine.) 1 St. Mommsen.

Italiänisch: Im Winter-Semester: Anfangsgründe nach Ahn. — Le mie prigioni von Silvio Pellico. 1 St. Mommsen.

Hebräisch: Gelesen und erklärt wurden: Gen. 37. 39—50. Psalmen 1, 2, 8, 16, 18, 20, 21, 22, 45, 72, 89, 110, 132, 3. Wiederholung der Grammatik. 2 St. Hauschild.

Geschichte: Geschichte des Mittelalters. Repetion der griechischen Geschichte. Einleitung in die neuere Geschichte. 3 St. Fischer. — Für die katholischen Schüler siehe Oberprima.

Mathematik: Quadratische Gleichungen mit einer und mehreren Unbekannten; algebraisch-geometrische Aufgaben; Trigonometrie; Stereometrie. Repetition des gesammten früheren Pensums. 4 St. Schütz.

Physik: Akustik und Wärmelehre. Ausgewählte Capitel der Mechanik fester Körper. Repetitionen. 2 St. Schütz.

Privatstudien: 2 St. Mommsen. Siehe Seite 83.

Oberprima.

Classenlehrer: Director **Mommsen.**

Religionslehre: Protestantische: Kirchengeschichte. Repetitionen aus der Bibelkunde und Glaubenslehre. 2 St. Trommershausen. — Katholische: Die Lehre von den hl. Sakramenten. Die allgemeine Sittenlehre. Repetition aus der Glaubenslehre. 2 St. Caplan Butz.

Lateinisch: *a.* Tacitus, Annal. I. II. (1 St. facultativ, mit Unterprima vereinigt). Mommsen. *b.* Horat. Epist. II. 1, 2. Satir. I, 1, 3, 4, 5, 6, 9, 10. II. 1, 2, 4, 6, 7, 8. Ars poet. 2 St. Mommsen. *c.* Cicero de finibus I—II und theilweise III; Tacitus, Germania; Cicero, de oratore Buch I zum grössern Theil. 4 St. Riese. *d.* Extemporalia und Aufsätze. Die Themata der letzteren waren: 1. T. Manlius Capitolinus et M. Manlius Torquatus inter se comparantur. 2. Quibus causis Cicero impulsus sit ut de philosophia scriberet (Domesticum). 3. Num recte Epaminondam summum Graeciae virum Cicero dixerit. 4. Vita Horatii. 5. De

Digitized by Google

veterum Germanorum rationibus vitae publicae. 6. C. Marium summis periculis rem publicam liberasse, exponatur. 7. Horatianum illud »Nil admirari« sqq. quatenus probandum sit (Domesticum). 8. De P. Scipione Africano minore. 9. Quae fuerint mutationes reipublicae Atheniensium usque ad bellum Peloponnesiacum (Abiturienten-Aufsatz im Sommer-Semester). 10. Verum esse Horatii illud »Graecia capta ferum victorem cepit« demonstretur (Abiturienten-Aufsatz im Winter-Semester). — Süpfle No. 255—277 mündlich. Abschnitte aus Berger's Stilistik. Lateinische Referate über das Gelesene. 2 St. Riese.

Griechisch: *a.* (im Sommer-Semester) Sophokles, Oepidus Rex. — Plato, Protagoras. — Thukydides VI. (VII. init.) — 3 (4) St. Mommsen. — *b.* Homer (im Winter-Semester) Iliad. XVI.—XIX. 1 St. Mommsen. *c.* Wöchentlich eine oder zwei schriftliche Arbeiten, theils domestica, theils scholastica. Ausserdem manche retrovertirende etc. Uebungen. 2 (1) St. Mommsen.

Deutsch: Repetition der Literaturgeschichte und Fortsetzung bis zu Goethe's Tod. Classenlectüre: Lessing's Dramaturgie St. 36—50, 73—83, 101 ff. Schiller, Die Schaubühne als moralische Anstalt; Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen; die philosophischen Gedichte Goethe's und Schiller's. Privatlectüre und darnach besprochen in der Classe: Egmont, M. v. Barnhelm, Emilia Galotti, Nathan. Vorgelesen: Tasso. Repetition der Elemente der Logik und empirischen Psychologie. Aufsätze: 1*a*. Die 4 tragischen Fälle des Aristoteles, 1*b*. die Merkmale der neueren Geschichte. 2. Ursachen des Verfalls der deutschen Dichtung seit dem Zwischenreich. 3. Goethe's Egmont und Alba (häusliche Arbeit). 4. Wen Gott liebt, züchtigt er (Abiturienten-Arbeit). 5. Ueber den Zweck der Tragödie nach Lessing. 6. Ueber Vorurtheile und deren Bekämpfung. 7. Ueber Wieland und seine Bedeutung für die deutsche Literatur. 8. Arbeit macht das Leben süss. 9. Ueber Lessing und seine Verdienste um das Drama (Abiturienten-Arbeit). 3 St. Fischer.

Französisch: Wiederholung von Plötz' Schulgrammatik. Schriftliche und mündliche Uebungen. Extemporalien. Lectüre: Molière, Les Femmes savantes. Racine, Britannicus. Scribe, Les Doigts de fée. Demogeot, Littérature française au moyen-age. Sprechübungen. 2 St. Caumont.

Englisch: Mit Unterprima vereinigt.

Hebräisch: Mit Unterprima vereinigt.

Geschichte: Repetition der griechischen, römischen und mittelalterlichen Geschichte. Neuere Geschichte, mit besonderer Berücksichtigung der deutsch-preussischen Geschichte bis 1871. 3 St. Fischer. — Für die katholischen Schüler, mit Unterprima combinirt: Repetitionen aus der orientalischen und griechischen Geschichte. Neuere Geschichte bis 1740. 3 St. Janssen.

Mathematik: Vollendung der Stereometrie, nebst Anwendungen; Abschluss der ebenen Trigonometrie; trigonometrisch-stereometrische Aufgaben; Gleichungen des zweiten Grades mit mehreren Unbekannten; algebraisch-geometrische Aufgaben; Rentenrechnung; Exponentialgleichungen. Anfangsgründe der Syntaktik nebst Anwendung auf den binomischen Satz. Kettenbrüche; diophantische Gleichungen. 4 St. Schütz.

Themata für die schriftlichen Prüfungsarbeiten der Abiturienten (Arbeitsdauer 5 Stunden).

a. Herbst 1879.

1. Auflösung der Gleichung

$$\frac{x \,.\, (x-3)}{24} = \frac{126}{(x-1) \,.\, (x-2)}$$

Digitized by Google

2. Gegeben zwei Kreise, deren Radien sich verhalten wie 3 : 4; dieselben in einen einzigen Kreis zu verwandeln und in diesen ein regelmässiges Zehneck zu zeichnen.
3. Von einem Dreieck sind gegeben die Summen je zweier Seiten, nämlich $a + b = 11{,}2$; $b + c = 9{,}2$; $c + a = 10{,}2$; es sollen die Winkel und der Inhalt bestimmt werden.
4. Ein Hohlwürfel aus Kupfer habe eine Wandstärke von 1 cm, sein absolutes Gewicht betrage 18 kg, das specifische Gewicht des Kupfers sei 8,9. Wie gross ist die Oberfläche und das Volumen eines genau in den Hohlraum passenden Cylinders?

b. Ostern 1880.

1. Die Brüche $\frac{168}{377}$ und $\frac{179}{414}$ sind in Kettenbrüche zu verwandeln und ihre gemeinsamen Näherungswerthe anzugeben.
2. Von einem Dreieck kennt man die Grundlinie a, das Verhältniss der beiden andern Seiten $b : c$ wie 2 : 3 und den Winkel an der Spitze α. Das Dreieck ist zu zeichnen und sodann in ein Quadrat zu verwandeln.
3. Bei einem Tetraeder sei der Radius der eingeschriebenen Kugel $\varrho = 4{,}2513$ m. Es ist die Oberfläche und der Inhalt des Tetraeders und ausserdem die Oberfläche der umgeschriebenen Kugel zu bestimmen.
4. Von einer Raute ist der Inhalt $I = 14{,}453$ qcm, das Verhältniss der Diagonalen wie 4 : 7. Wie gross ist die Seite, wie gross der Winkel zweier Seiten und wie gross der Radius des eingeschriebenen Kreises?

Physik: Akustik; Wärmelehre; Optik; allgemeine Wiederholung, resp. Uebersicht über die Physik und die mathematische Geographie. 2 St. Schütz.

Privatstudien: 2 St. Mommsen. Siehe Seite 83.

Ausserdem wurde der Zeichenunterricht durch alle Classen (von Sexta bis Quarta incl. obligatorisch) von Herrn Weidenbusch u. Herrn Caster, der Singunterricht in den unteren und mittleren Classen von Herrn Schmidt, der Schreibunterricht in den beiden unteren Classen von den Herren Weidenbusch, Caster und Schmidt ertheilt. Jeder dieser Gegenstände hatte in jeder Classe 2 St. Ausserdem war noch eine facultative Schreibstunde für die Quarten und Tertien angesetzt, ebenfalls unter Leitung des Herrn Schmidt.

Das Turnen wurde in 30 wöchentlichen Stunden von Herrn Turninspector Danneberg (12 St. im Sommer-Semester, 8 St. im Winter-Semester), von Herrn Weidenbusch (10 St. im Sommer-Semester, 12 St. im Winter-Semester) und von Herrn Caster (8 St. im Sommer-Semester, 10 St. im Winter-Semester) ertheilt.

Zahl der Schüler des Gymnasiums.

Von Ostern bis Herbst 1879.

OI.	UI.	OII.	UIIa.	UIIb.	OIIIa.	OIIIb.	UIIIa.	UIIIb.	IVa.	IVb.	Va.	Vb.	VIa.	VIb.	Summa
21	24	31	25	24	24	21	26	27	37	36	36	13	50	46	441

Von Herbst 1879 bis Ostern 1880.

OI.	UI.	OII.	UIIa.	UIIb.	OIIIa.	OIIIb.	UIIIa.	UIIIb.	IVa.	IVb.	Va.	Vb.	VIa.	VIb.	Summa
15	24	30	24	23	21	21	24	27	43	39	34	50	50	50	475

Digitized by Google

Zu der bevorstehenden öffentlichen Prüfung der Schüler und zur Feier des Kaiserlichen Geburtstags (mit welcher diesmal, wie im Jahr 1877, die der Progression verbunden sein wird) erlaube ich mir die hochlöblichen Behörden des Staates und der Stadt wie auch alle Freunde des Gymnasiums, insonderheit aber die hochgeschätzten Eltern unserer Schüler ergebenst einzuladen.

Anordnung der Prüfungen.

Mittwoch, den 17. März 1880.

Im Classenzimmer der Oberprima.

Vormittags.

Ober-I.	8 — 8½	Horaz	*Mommsen.*
	8½— 9	Deutsch . . .	*Fischer.*
Unter-I.	9 — 9½	Cicero	*Wirth.*
	9½—10	Mathematik . .	*Schütz.*
Ober-II.	10 —10½	Homer	*Gillhausen.*
	10½—11	Französisch . .	*Caumont.*
Unter-II^a	11 —11½	Attika	*Eberz.*
	11½—12	Deutsch . . .	*Pelissier.*

Nachmittags.

Unter-II^b	2 —2½	Livius	*Riese.*
	2½—3	Mathematik . . .	*Bopp.*
Ober-III^a	3 —3½	Xenophon . . .	*Berch.*
	3½—4	Geschichte . . .	*Sauerland.*
Ober-III^b	4 —4½	Xenophon . . .	*Cuers.*
	4½—5	Geschichte . . .	*Vogel.*

Donnerstag, den 18. März.

a) im Classenzimmer der Quarta A.

Unter-III^a	8 — 8½	Lateinisch .	*Römer.*
	8½— 9	Naturkunde .	*Noll.*
Unter-III^b	9 — 9½	Lateinisch .	*Trommershsn.*
	9½—10	Griechisch .	*Gillhausen.*
Quarta a	10 —10½	Griechisch .	*Reuss.*
	10½—11	Rechnen . .	*Bopp.*
Quarta b	11 —11½	Griechisch .	*Trieber.*
	11½—12	Deutsch . .	*Vogel.*

b) im Classenzimmer der Sexta A.

Quinta a	8 — 8½	Lateinisch . .	*Jekel.*
	8½— 9	Rechnen . . .	*Schmidt.*
Quinta b	9 — 9½	Lateinisch . . .	*Sauerland.*
	9½—10	Französisch . .	*Pelissier.*
Sexta a	10 —10½	Lateinisch. . .	*Hauschild.*
	10½—11	Geographie . .	*Noll.*
Sexta b	11 —11½	Lateinisch . .	*Pelissier.*
	11½—12	Rechnen . . .	*Schmidt.*

Feier des Kaiserlichen Geburtstags im Kaisersaale.

(Zugleich Progressionsfeier.)

Freitag, den 19. März um 3 Uhr Nachmittags.

Gesang.

Einleitende Worte des Directors.

Versetzung und Preisvertheilung in VI und V.

Georg Metzler (Ober-II): Walther von der Vogelweide.

Versetzung und Preisvertheilung in IV. und III.

Theodor Ziehen (Unter-I): Deutsches Städteleben im 14. Jahrhundert.

Versetzung und Preisvertheilung in II. und I.

Moritz Hofmann (Ober-I): de Periclis Epitaphio a Thucydide scripto.

Festrede des Herrn Oberl. Gillhausen.

Entlassung der Abiturienten.

Gesang.

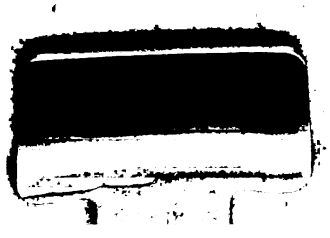
T. Mommsen, Dr.

Digitized by Google

Digitized by Google

b89097193692

Digitized by Google



Digitized by Google

89097193692

B89097193692A

Digitized by Google